

An unsere Freunde

UNSICHTBARES KOMITEE

UNSICHTBARES KOMITEE

AN UNSERE FREUNDE

Inhaltsverzeichnis

für Billy, Guccio, Alexis, Jeremy Hammond, also…

Es gibt keine andere Welt.
Es gibt nur eine andere Art zu leben.

Jacques Mesrine



Die Aufstände sind also gekommen. In so schneller Abfolge, seit 2008, und in so vielen Ländern, dass das ganze Gefüge dieser Welt Stück für Stück auseinanderzubrechen scheint. Wer vor zehn Jahren einen Aufstand vorhersagte, setzte sich dem Hohngelächter der Runde aus; heute machen sich die lächerlich, die die Rückkehr zur Ordnung verkünden. Nichts sei unerschütterlicher, gesicherter, hieß es, als Ben Alis Tunesien, die geschäftige Türkei Erdoğans, das sozialdemokratische Schweden, das Syrien der Baath-Partei, das ruhiggestellte Quebec und das Brasilien der Strände, der *bolsa família* und der friedensstiftenden Polizeitruppen. Was dann folgte, haben wir gesehen. Die Stabilität ist dahin. Selbst in der Politik denkt man unterdessen zweimal nach, bevor man ein Triple-A-Rating vergibt.

Ein Aufstand kann jederzeit losbrechen, aus welchem Anlass auch immer, in welchem Land auch immer; und irgendwohin führen. Die Machthaber bewegen sich zwischen Abgründen, deren bloßer Schatten sie zu bedrohen scheint. *Que se vayan todos!* lautete ein Slogan, der zur Volksweisheit geworden ist – zum Basso continuo der Zeit, ein Gemurmel, von Mund zu Mund propagiert, um sich unvermittelt wie ein Beil zu erheben, gerade wenn man es am wenigsten erwartet. Die *gewieftesten* Politiker haben ihn sogar zu einem Wahlversprechen gemacht. Etwas anderes bleibt ihnen nicht übrig. Der heillose Abscheu, die reine Negativität, die absolute Verweigerung sind die einzigen er-

kennbaren politischen Kräfte des Augenblicks.

Die Aufstände sind gekommen, nicht die Revolution. Selten konnte man in den letzten Jahren, in so komprimierter Zeit, so häufig erleben, wie ein offizieller Regierungssitz im Sturm erobert wurde, von Griechenland bis Island. Bald wird es ein elementarer politischer Reflex sein, Plätze mitten in den Stadtzentren zu besetzen, Zelte oder behelfsmäßige Hütten aufzustellen, Barrikaden und Kantinen zu errichten und Versammlungen abzuhalten, so wie man gestern einen Streik ausrief. Offenbar hat die Zeit sogar ihre eigenen Gemeinplätze hervorgebracht – allen voran dieses *All Cops are Bastards* (ACAB), das eine eigenartige Internationale fortan nach jedem neuen Ausbruch von Revolten auf den bröckelnden Mauern der Städte zurücklässt, ob in Kairo oder Istanbul, Rom, Paris oder Rio.

Doch wie groß auch immer die Unruhen unter dem Himmel sind, die Revolution scheint überall im Stadium des Aufruhrs zu ersticken. Im besten Fall besänftigt ein Regimewechsel einen Moment lang das Bedürfnis, die Welt zu verändern, bevor er sofort wieder in dieselbe Unzufriedenheit mündet. Im schlimmsten Fall dient die Revolution nur jenen als Trittbrett, die sie zwar im Mund führen, aber eigentlich nur abwürgen wollen. Mancherorts, wie in Frankreich, bahnt das Fehlen ausreichend selbstbewusster revolutionärer Kräfte jenen den Weg, die sich darauf spezialisiert haben, Selbstbewusstsein vorzutäuschen und es als Spektakel zu inszenieren: den Faschisten. Die Ohnmacht verbittert.

An diesem Punkt müssen wir Revolutionäre unsere Niederlage eingestehen. Nicht, weil wir die Revolution seit 2008 als Ziel nicht erreicht hätten, sondern weil sich die Revolution *als Prozess* fortlaufend von uns losgelöst hat. Wenn man scheitert, kann man die ganze Welt dafür verantwortlich machen und sich, gestützt auf tausend Ressentiments, alle möglichen Erklärungen zurechtlegen, selbst *wissenschaftliche* Erklärungen; oder man kann darüber nachdenken, was in uns selbst dem Feind einen Ansatzpunkt bietet, sodass wir nicht zufällig, sondern häufig scheitern. Vielleicht könnten wir fragen, was zum Beispiel *noch links* ist an den Revolutionären und sie nicht nur scheitern lässt, sondern einem allgemeinen Hass aussetzt. Ein gewisser Anspruch auf moralische Hegemonie, die sie sich gar nicht leisten können, ist ein Fehler, den sie von der Linken geerbt haben. Ebenso die unhaltbare Anmaßung, die richtige Lebensweise vorschreiben zu wollen – die wirklich fortschrittliche, aufgeklärte, moderne, korrekte, dekonstruierte, einwandfreie. Eine Anmaßung, die Mordgelüste in allen weckt, die sich dadurch unwiderruflich ins Lager der Reaktionären-Konservativen-Obskurantisten-Engstirnigen-Rüpel-Altmodischen gestoßen fühlen. Die leidenschaftliche Rivalität der Revolutionäre mit der Linken befreit sie mitnichten von dieser, sondern hält sie auf deren Terrain zurück. Ziehen wir Leine!

Seit *Der kommende Aufstand* erschienen ist, haben wir uns dorthin begeben, wo die Epoche in Aufruhr geraten ist. Wir haben gelesen, wir haben gekämpft, wir haben mit Genossen aller Länder und Strömungen diskutiert, sind mit ihnen gegen die unsichtbaren Hindernisse der Epoche gestoßen. Manche von uns sind gestorben, andere waren im Gefängnis. Wir sind hartnäckig geblieben. Wir haben nicht aufgegeben, weder Welten zu errichten, noch die bestehende anzugreifen. Was wir von unseren Reisen mitgebracht haben, ist die Gewissheit, dass wir es nicht mit unsteten, getrennten Revolten zu tun haben, die nichts voneinander wissen und erst miteinander verbunden werden müssten. So wird es von der Echtzeitinformation mit ihrer kalkulierten Wahrnehmungssteuerung in Szene gesetzt. Das ist das Werk des Gegenaufstands, der schon auf dieser untersten Ebene beginnt. Was wir erleben, sind nicht vereinzelte Revolten, sondern eine einzige globale Welle von Aufständen, die unmerklich miteinander kommunizieren. Ein universeller Drang danach zusammenzukommen, der sich nur durch die universelle Trennung erklären lässt. Ein genereller Hass auf die Polizei, der von der klaren Absage an die allgemeine Vereinzelung zeugt, die diese überwacht. Überall verbindet sich dieselbe Unruhe, dieselbe grundlegende Panik, die mit denselben Ausbrüchen von Würde (*dignité*) – nicht Empörung (*indignation*) – beantwortet wird. Was seit 2008 in der Welt vor sich geht, ist keine unzusammenhängende Reihe skurriler Ausbrüche in geschlossenen nationalen Räumen. Es ist eine einzige historische Abfolge, die sich, von Griechenland bis Chile, in einer strengen Einheit von Raum und Zeit abspielt. Deren Bedeutung lässt sich nur durch einen *deutlich globalen* Standpunkt erfassen. Wir können das angewandte Denken dieser Abfolge nicht allein den *Thinktanks* des Kapitals überlassen.

Jeder Aufstand, so örtlich begrenzt er sein mag, weist über sich selbst hinaus und erhält eine unmittelbar globale Dimension. In ihm erheben wir uns gemeinsam auf die Höhe der Zeit, der Epoche. Die Epoche ist aber auch das, was wir tief in uns selbst finden, wenn wir uns darauf einlassen, tief einzutauchen in das, was wir leben, sehen, fühlen, wahrnehmen. Darin liegen eine Methode der Erkenntnis und ein Gesetz des Handelns; darin liegt auch die Erklärung für den verborgenen Zusammenhang zwischen der reinen politischen Intensität des Straßenkampfs und der unverstellten Selbstpräsenz des Solitärs. Die Epoche muss im Innersten jeder Situation und im Innersten jedes Einzelnen gesucht werden. Dort finden »wir« uns wieder, dort, wo sich die wahren Freunde aufhalten, in alle Himmelsrichtungen verstreut, aber auf dem gleichen Weg.

Die Verschwörungstheoretiker sind mindestens darin konterrevolutionär, als sie allein den Mächtigen das Privileg einräumen, sich zu verschwören. So offensichtlich es ist, dass sich die Mächtigen verabreden, um ihre Stellung

zu halten und auszubauen, so offensichtlich ist auch, dass *Verschwörung überall stattfindet* – in den Eingangshallen von Gebäuden, an der Kaffeemaschine, hinter den Kebabbuden, bei Besetzungen, in den Werkhallen, beim Hofgang, auf Abendgesellschaften, in der Liebe. Und all diese Verbindungen, all diese Gespräche, all diese Freundschaften verweben sich im wechselseitigen Austausch zu einer historischen Partei, die weltweit am Werk ist – »unsere Partei«, wie Marx sagte. Tatsächlich gibt es angesichts der objektiven Verschwörung der Ordnung der Dinge eine diffuse Verschwörung, der wir faktisch angehören. Aber innerhalb derselben herrscht größte Verwirrung. Unsere Partei stößt sich überall an ihrem eigenen ideologischen Erbe; sie verheddert sich in einem Geflecht aus aufgelösten, vergangenen revolutionären Traditionen, die dennoch Respekt gebieten. Die strategische Intelligenz kommt aber vom Herzen und nicht vom Hirn, und der Fehler der Ideologie liegt gerade darin, das Denken vom Herzen abzuschirmen. Mit anderen Worten: Wir müssen uns dort den Zutritt erzwingen, wo wir uns gerade befinden. Die einzige Partei, die es aufzubauen gilt, ist jene, die bereits da ist. Wir müssen uns all des geistigen Plunders entledigen, der dem klaren Erfassen unserer gemeinsamen Lage, unserer »gemeinsamen Diesseitigkeit« entgegensteht, um mit Gramsci zu sprechen. Unserem Erbe geht kein Testament voraus.

Wie jeder Werbeslogan bezieht die Parole »Wir sind die 99%« ihre Wirkkraft nicht aus dem, was sie sagt, sondern aus dem, was sie nicht sagt. Was sie nicht sagt, ist die Identität der 1% Mächtigen. Was diese 1% kennzeichnet, ist nicht, dass sie reich sind – in den Vereinigten Staaten gibt es deutlich mehr Reiche als 1% – und auch nicht, dass sie berühmt sind – sie verhalten sich eher unauffällig, und wem wollte man heutzutage nicht seine Viertelstunde Ruhm gönnen? Was diese 1% auszeichnet, ist, dass sie *organisiert* sind. Sie organisieren sich sogar, um das Leben der anderen zu organisieren. Die Wahrheit dieses Slogans ist fürwahr grausam, und sie lautet, dass es auf die Menge nicht ankommt: Man kann 99% sein und perfekt beherrscht werden. Umgekehrt beweisen die kollektiven Plünderungen von Tottenham zur Genüge, dass man aufhört, arm zu sein, wenn man anfängt, sich zu organisieren. Zwischen einem Haufen Armer und einem zu gemeinsamem Handeln entschlossenen Haufen Armer besteht ein erheblicher Unterschied.

Sich zu organisieren hat noch nie bedeutet, dass man ein und derselben Organisation angehören muss. Sich zu organisieren bedeutet, auf welcher Stufe auch immer, nach einer gemeinsamen Wahrnehmung zu handeln. Denn was in der aktuellen Lage fehlt, ist nicht die »Wut der Leute« oder ein Mangel, weder der gute Wille der Aktivisten noch die Verbreitung kritischen Bewusstseins, auch nicht die Vermehrung der anarchistischen Geste. Was uns fehlt, ist eine

von allen geteilte Einschätzung der Lage. Ohne dieses Bindemittel verblassen die Gesten im Nichts, ohne Spuren zu hinterlassen, hat jedes Leben bloß die Beschaffenheit von Träumen und enden die Aufstände in den Schulbüchern.

Die tägliche Fülle an Informationen, die für die einen alarmierend, für die anderen bloß skandalös sind, formt unsere Besorgnis über eine alles in allem unbegreifliche Welt. Ihr chaotisches Erscheinungsbild ist der Nebel des Krieges, hinter dem sie sich unangreifbar macht. Gerade diese scheinbare Unregierbarkeit ist es, die sie *tatsächlich* regierbar macht. Darin liegt die List. Durch die Übernahme des Krisenmanagements als Regierungstechnik hat das Kapital nicht nur den Fortschrittskult durch die Erpressung mit der Katastrophe ersetzt, sondern wollte sich auch den Anspruch auf das strategische Verständnis der Gegenwart, auf die Übersicht über die laufenden Operationen vorbehalten. Worauf es ankommt, ist, ihm dies streitig zu machen. Es geht darum, in Sachen Strategie der Global Governance wieder zwei Schritte voraus zu sein. Es gibt keine Krise, aus der man herauskommen muss, es gibt einen Krieg, den wir gewinnen müssen.

Ein gemeinsames Verständnis der Situation kann nicht durch einen einzigen Text entstehen, sondern braucht eine internationale Debatte. Und um eine Debatte entstehen zu lassen, braucht es Beiträge. Ein solcher liegt hiermit vor. Wir haben die revolutionäre Tradition und die revolutionären Haltungen im Licht der historischen Konjunktur überprüft und versucht, die Tausenden feinen Fäden zu durchtrennen, die den Gulliver der Revolution am Boden zurückhalten. Wir haben tastend gesucht, welche Ausschnitte, welche Gesten, welche Gedankengänge uns erlauben könnten, uns aus der verfahrenen gegenwärtigen Lage zu ziehen. Es gibt keine revolutionäre Bewegung ohne eine Sprache, die in der Lage ist, sowohl die Verhältnisse zu benennen, in die wir gebracht worden sind, als auch die Vielfalt des Möglichen, das diese Verhältnisse rissig macht. Das Vorliegende ist ein Beitrag zur Ausarbeitung dieser Sprache. Zu diesem Zweck erscheint dieser Text gleichzeitig in acht Sprachen auf vier Kontinenten. Wir sind überall, Unzählige; nun gilt es, uns zu organisieren, weltweit.

Merry crisis and happy new fear



Athen, Dezember 2008

1. *Dass die Krise eine Regierungsform ist*

2. *Dass die wahre Katastrophe existenziell und metaphysisch ist*

3. *Dass die Apokalypse enttäuscht*

1. Wir Revolutionäre sind die großen Betrogenen der modernen Geschichte. Und in der einen oder anderen Form ist man immer mitverantwortlich für das eigene Betrogenwerden. Die Tatsache schmerzt und wird daher in der Regel verleugnet. Wir haben ein blindes Vertrauen in die *Krise* gehegt, ein so altes und blindes Vertrauen, dass wir nicht gesehen haben, wie die neoliberale Ordnung sie zum Herzstück ihres Arsenals machte. Marx schrieb nach 1848: »Eine neue Revolution ist nur möglich im Gefolge einer neuen Krise. Sie ist aber auch ebenso sicher wie diese.« Tatsächlich verbrachte er den Rest seines Lebens damit, bei den kleinsten Zuckungen der Weltwirtschaft die große, finale Krise des Kapitals vorherzusagen, auf die er vergeblich warten sollte. Noch immer wollen uns Marxisten die gegenwärtige Krise als »The Big One« verkaufen, damit wir weiter auf ihre seltsame Art von Jüngstem Gericht warten.

»Willst du eine Veränderung bewirken, dann löse eine Krise aus«, empfahl Milton Friedman seinen *Chicago Boys*. Das Kapital fürchtet Krisen nicht, ganz im Gegenteil. Es produziert sie inzwischen versuchsweise. So wie man eine Lawine auslöst, um sich die Wahl des Zeitpunkts und die Kontrolle über ihre Ausbreitung vorzubehalten. Wie man Steppen abbrennt, um sicherzustellen, dass die drohende Feuersbrunst mangels Brennstoff hier erlischt. »Wo und wann« sind Fragen der Zweckmäßigkeit und der taktischen Notwendigkeit. Bekanntlich ließ es sich der frisch ernannte Direktor des griechischen Amts für Statistik, Elstat, im Jahr 2010 nicht nehmen, die Schuldenbilanz des Landes nach oben zu fälschen, um ein Eingreifen der Troika zu rechtfertigen. Fakt ist also, dass die »Staatsschuldenkrise« von einem Mann lanciert wurde, der zu diesem Zeitpunkt noch offiziell im Sold des IWF stand, jener Institution, die den Ländern beim Ausweg aus den Schulden »helfen« sollte. Es ging darum, im 1:1-Maßstab in einem europäischen Land den neoliberalen Plan der kompletten Umgestaltung einer Gesellschaft und die Folgen einer guten »Strukturanpassungspolitik« zu testen.

Die Krise war, mitsamt ihrer medizinischen Konnotation, während der gesamten Moderne jener natürliche Zustand, der unerwartet oder zyklisch eintrat und eine Entscheidung erforderlich machte – eine Entscheidung, die der allgemeinen Verunsicherung über die kritische Lage ein Ende setzen würde. Die Sache ging gut aus oder auch nicht, je nachdem, wie angemessen die angewandte Medikation war. Der kritische Moment war auch der Moment *der Kritik* – das kurze Intervall, in dem die Diskussion über die Symptome und die Medikation eröffnet war. Davon ist heute nichts mehr geblieben. Das Mittel hat nicht mehr den Zweck, die Krise zu beenden. Die Krise wird im Gegenteil ausgelöst, um das Mittel einzusetzen. Fortan spricht man von »Krise« in Bezug auf das, was man umzustrukturieren gedenkt, so wie man diejenigen als »Terroristen« be-

zeichnet, gegen die man einen Schlag vorbereitet. Mit der »Krise der Vorstädte« wurde in Frankreich 2005 die direkt vom Innenministerium orchestrierte größte städtebauliche Offensive der letzten dreißig Jahre gegen ebendiese »Vorstädte« angekündigt.

Der Krisendiskurs der Neoliberalen ist ein doppelter Diskurs – unter sich sprechen sie lieber von »doppelter Wahrheit«: Einerseits ist die Krise das belebende Moment schöpferischer Zerstörung, sie schafft Möglichkeiten, Innovation, Unternehmer, von denen nur die besten, motiviertesten, wettbewerbsfähigsten überleben werden. »Im Grunde ist vielleicht das die Botschaft des Kapitalismus: Nur durch die schöpferische Zerstörung, die Abstoßung überholter Technologien und alter Produktionsweisen zugunsten von neuen lässt sich der Lebensstandard heben […]. Der Kapitalismus löst in jedem von uns einen Konflikt aus. Wir sind nacheinander aggressiver Unternehmer und Stubenhocker, der in seinem Innersten eine weniger wettbewerbsorientierte und stressige Wirtschaft bevorzugt, in der alle dasselbe verdienen würden«, schreibt Alan Greenspan, von 1987 bis 2006 Vorsitzender der US-amerikanischen Notenbank. Andererseits interveniert der Krisendiskurs als politische Methode der Verwaltung der Bevölkerung. Nur durch die permanente Umstrukturierung von allem – ob Organigramme oder Sozialhilfe, Unternehmen oder Stadtteile – lässt sich durch ständige Umwälzung der Existenzbedingungen die Inexistenz der gegnerischen Seite organisieren. Die Rhetorik der Veränderung dient dazu, jede Gewohnheit zu zerstören, jede Bindung zu lösen, jede Sicherheit zu erschüttern, jede Solidarität zu vereiteln, eine chronische existenzielle Unsicherheit wachzuhalten. Sie entspricht einer Strategie, die wie folgt beschrieben werden kann: »Durch die permanente Krise jede tatsächliche Krise verhindern.« Auf den Alltag übertragen, ähnelt dies der bekannten Praxis der Aufstandsbekämpfung durch »Stabilisierung mittels Destabilisierung«, in der die Macht absichtlich Chaos provoziert, damit die Ordnung wünschenswerter erscheint als die Revolution. Ob im Mikromanagement oder in der Verwaltung ganzer Länder, die Bevölkerung wird in einer Art von permanentem Schockzustand gehalten, der sprachlos macht und Verlassenheitsgefühle weckt, woraufhin man mit jedem Einzelnen nahezu alles machen kann, was man will. Die Massendepression, die die Griechen gegenwärtig befallen hat, ist das *gewollte* Ergebnis der Politik der Troika und nicht ihre Begleiterscheinung.

Weil er nicht verstanden hat, dass die »Krise« kein wirtschaftliches Phänomen ist, sondern eine *politische* Regierungs*technik*, hat sich schon so mancher damit lächerlich gemacht, die Explosion des Subprime-Betrugs eilfertig als »Tod des Neoliberalismus« zu bezeichnen. Was wir erleben, ist nicht eine Krise des Kapitalismus, sondern im Gegenteil der Triumph des Kapitalismus der

Krise. »Die Krise« bedeutet, dass die Regierung wächst. Sie ist zur *Ultima Ratio* dessen geworden, was regiert. Die Modernität beurteilte alles nach dem Maßstab der Rückständigkeit, der sie uns angeblich entreißen würde; fortan wird alles nach dem Maßstab seines nahenden Zusammenbruchs bemessen. Wenn die Gehälter der griechischen Beamten halbiert werden, dann mit dem Argument, man könne sie ja auch ganz streichen. Jede Anhebung der Beitragsjahre der französischen Arbeitskräfte erfolgt unter dem Vorwand, das »Rentensystem zu retten«. Die permanente, allseitige gegenwärtige Krise ist nicht mehr die klassische Krise, der entscheidende Moment. Sie ist im Gegenteil endloses Ende, dauerhafte Apokalypse, unbestimmte Unterbrechung, anders wirksam als der wirkliche Zusammenbruch und daher permanenter Ausnahmezustand. Die gegenwärtige Krise verspricht nichts mehr; sie neigt ganz im Gegenteil dazu, die Regierenden von jeder Beschränkung hinsichtlich ihrer Wahl der angewandten Mittel zu befreien.

2. Jede Epoche hat ihren Stolz. Möchte einzigartig sein. Der Stolz der unsrigen ist es, Zeugin des historischen Aufeinanderprallens einer globalen ökologischen Krise, einer verallgemeinerten politischen Krise der Demokratien und einer unvermeidlichen Energiekrise zu sein, gekrönt von einer schleichenden, aber »seit einem Jahrhundert beispiellosen« Weltwirtschaftskrise. Und das schmeichelt uns und erhöht unseren Genuss, in einer unvergleichlichen Epoche zu leben. Man muss nur die Zeitungen der 1970er Jahre aufschlagen, den Bericht des Club of Rome über die *Grenzen des Wachstums* von 1972, den Artikel des Kybernetikers Gregory Bateson über »Die Wurzeln ökologischer Krisen« vom März 1970 oder den von der Trilateralen Kommission 1975 veröffentlichten Bericht *The Crisis of Democracy* lesen, um festzustellen, dass wir mindestens seit Anfang der 1970er Jahre unter dem dunklen Stern einer uneingeschränkten Krise leben. Ein Text von 1973 wie *Apocalisse e rivoluzione* von Giorgio Cesarano analysiert das bereits hellsichtig. Wenn das siebente Siegel in einem bestimmten Augenblick gebrochen wurde, dann jedenfalls nicht erst gestern.

Ende 2012 veröffentlichte das hochoffizielle amerikanische Center for Disease Control zur Abwechslung einen Comic. Sein Titel: *Preparedness 101: Zombie apocalypse*. Der Gedanke ist simpel: Die Bevölkerung soll für alle Eventualitäten gerüstet sein, eine Atom- oder Naturkatastrophe, ein allgemeiner Systemausfall oder ein Aufstand. Das Dokument endete so: »Wenn Sie auf eine Apokalypse von Zombies vorbereitet sind, sind Sie für jeglichen Ernstfall gewappnet.« Die Figur des Zombies kommt aus der Voodoo-Kultur Haitis. Im amerikanischen Kino werden regelmäßig Massen aufgebrachter Zombies als Metapher für die Gefahr eines allgemeinen Aufstands des schwarzen Proletariats verwendet. Auf *das* also gilt es *vorbereitet* zu sein. Jetzt, wo nicht mehr

auf die sowjetische Gefahr verwiesen werden kann, um den psychotischen Zusammenhalt der Bürger sicherzustellen, sind alle Mittel recht, um die Bevölkerung in Bereitschaft zu versetzen, sich zu verteidigen, das heißt *das System zu verteidigen*. Einen Schrecken ohne Ende aufrechtzuerhalten, um ein Ende mit Schrecken zu verhindern.

Das ganze falsche westliche Bewusstsein ist in diesem offiziellen Comic vereint. Natürlich sind die wirklichen lebenden Toten die Kleinbürger der amerikanischen *Suburbs*. Natürlich kommt die platte Sorge ums Überleben, die wirtschaftliche Angst, alles zu verpassen, das Gefühl, die Lebensweise an sich sei unerträglich, nicht nach der Katastrophe, sondern beflügelt schon jetzt den verzweifelten *Struggle for Life* jedes Einzelnen in der neoliberalen Ordnung. Das im eigentlichen Sinn unaushaltbare Leben droht nicht, sondern ist bereits da, tagtäglich. Jeder sieht es, weiß es, fühlt es. Die *Walking Dead*, das sind die *Salary Men*. Unsere Epoche ist nicht allein des ästhetischen Vergnügens wegen, das diese Art von Zerstreuung bietet, vernarrt in apokalyptische Szenen, die einen guten Teil der Filmproduktion ausmachen. Schon die Apokalypse des Johannes hat übrigens alles, was eine fantastische Hollywood-Vision braucht, mit ihren Luftangriffen durch entfesselte Engel, ihren unbeschreiblichen Sintfluten, ihren spektakulären Plagen. Nur die allumfassende Zerstörung, der allseitige Tod kann dem Angestellten aus der Eigenheimsiedlung entfernt das Gefühl verleihen zu leben, ihm, *der unter den lebenden Toten der toteste Lebende* ist. »Genug davon!« und »Hoffentlich bleibt es so!« sind die zwei Seufzer, die von ein und derselben zivilisierten Hilflosigkeit abwechselnd ausgestoßen werden. Darein mischt sich eine alte calvinistische Lust zur Kasteiung: Das Leben ist Aufschub, niemals Fülle. Nicht umsonst hat man von »europäischem Nihilismus« gesprochen. Der sich übrigens so gut als Exportartikel eignete, dass die Welt seiner mittlerweile überdrüssig ist. Was die »neoliberale Globalisierung« betrifft, so gab es für uns vor allem die Globalisierung des Nihilismus.

2007 haben wir geschrieben, dass »das, dem wir uns gegenübersehen, nicht die Krise einer Gesellschaft, sondern das Erlöschen einer Zivilisation ist«. Mit derlei Aussagen galt man damals als Illusionist. Doch »die Krise« ist eingetreten. Selbst ATTAC hat gemerkt, dass es eine »Krise der Zivilisation« gibt, und das will etwas heißen. Pikanter ist, was ein amerikanischer Irakkriegs-Veteran und heutiger »Strategie«-Berater im Herbst 2013 in der *New York Times* schrieb: »Wenn ich nun in unsere Zukunft blicke, sehe ich, wie das Wasser ansteigt und das südliche Manhattan überflutet. Ich sehe Hungerrevolten, Hurrikans und Klimaflüchtlinge. Ich sehe Soldaten des 82. Fliegerregiments, die Plünderer erschießen. Ich sehe allgemeine Ausfälle des Versorgungsnetzes, verwüstete Häfen, die Abfälle von Fukushima und Epidemien. Ich sehe Bagdad.

Ich sehe die Rockaways. Ich sehe eine seltsame, prekäre Welt. […] Das größte Problem mit dem Klimawandel ist nicht, wie sich das Verteidigungsministerium auf Rohstoffkriege vorbereiten sollte oder wie wir Deiche errichten sollten, um Alphabet City zu schützen, oder wann wir Hoboken evakuieren sollten. Es wird nicht damit getan sein, Hybridautos zu kaufen, Abkommen zu unterzeichnen oder die Klimaanlage abzustellen. Das größte Problem, mit dem wir konfrontiert sind, ist philosophischer Natur: zu verstehen, dass diese Zivilisation *bereits tot* ist.« Nach dem Ersten Weltkrieg hieß es noch, sie sei »tödlich«, was sie zweifellos in jedem Sinn des Wortes war.

In Wirklichkeit wurde die klinische Diagnose des Endes der westlichen Zivilisation schon vor einem Jahrhundert gestellt und durch die Ereignisse bestätigt. Das zu erörtern ist seither nur eine Art, sich davon abzulenken. Vor allem aber ist es eine Art, sich von der Katastrophe abzulenken, *die da ist*, und das seit Langem, von der Katastrophe, die *wir sind*, der Katastrophe, die der Westen *ist*. Diese Katastrophe ist zuerst existenziell, emotional, metaphysisch. Sie liegt in der unglaublichen Fremdheit des westlichen Menschen gegenüber der Welt, einer Fremdheit, die beispielsweise gebietet, sich zum Beherrscher und Besitzer der Natur zu machen – nur was man fürchtet, versucht man zu beherrschen. Nicht umsonst hat der Mensch so viele *Schirme* zwischen sich und der Welt errichtet. Der westliche Mensch hat das Existierende, indem er sich von ihm abschottet, in diese trostlose Weite, dieses triste, feindselige, mechanische, absurde Nichts verwandelt, das er ständig durch seine *Arbeit*, durch einen krankhaften Aktivismus, durch eine hysterische oberflächliche Geschäftigkeit verändern muss. Ununterbrochen von der Euphorie in den Stumpfsinn und vom Stumpfsinn in die Euphorie zurückgeworfen, sucht er in der Anhäufung von Expertisen, Prothesen, Beziehungen – all diesem letztlich enttäuschenden technologischen Krimskrams – Abhilfe für seine Absenz von der Welt. Immer deutlicher wird er zu diesem überausgerüsteten Existentialisten, dessen Geist unaufhörlich arbeitet, der alles neu schafft und eine Realität nicht ertragen kann, die ihm völlig unverständlich ist. »Die Welt verstehen heißt für einen Menschen: sie auf das Menschliche zurückführen, ihr ein menschliches Siegel aufdrücken«, gestand der Idiot Camus unumwunden ein. Seinem Bruch mit der Existenz, mit sich selbst, mit »den anderen« – dieser Hölle! –, versucht der westliche Mensch trivial neuen Zauber zu verleihen, indem er ihn seine »Freiheit« nennt, wenn schon langweilige Feste, debile Ablenkungen oder der massive Gebrauch von Drogen nicht helfen. Das Leben ist für ihn effektiv und emotional abwesend, denn das Leben widert ihn an; im Grunde bereitet es ihm *Ekel*. Vor allem, was die Wirklichkeit an Instabilem, Unlösbarem, Greifbarem, Körperlichem, Drückendem, an Hitze und Müdigkeit bereithält, konnte er sich schützen, indem er

es auf die ideelle, visuelle, entfernte, digitalisierte Ebene des Internets projiziert, das ohne Reibung und Tränen, ohne Tod und Geruch auskommt.

Die Lüge der ganzen westlichen Apokalyptik besteht darin, auf die Welt die ganze Trauer zu projizieren, die wir für sie nicht aufbringen können. Nicht die Welt ist verloren, *wir* haben die Welt verloren und verlieren sie unaufhörlich; nicht die Welt wird *bald* zu Ende gehen, *wir sind* am Ende, amputiert, abgeschnitten, *wir*, die halluzinatorisch den lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit ablehnen. Die Krise ist nicht wirtschaftlicher, ökologischer oder politischer Natur, *die Krise ist vor allem eine der Präsenz*. Und dies so sehr, dass das *Must Have* unter den Waren – typischerweise das iPhone und der Hummer-Geländewagen – aus einer ausgeklügelten Apparatur der Absenz besteht. Das iPhone bündelt einerseits in einem einzigen Objekt alle möglichen Zugänge zur Welt und zu den anderen; es ist Lampe und Fotoapparat, Winkelmaß und Musikrekorder, Fernseher und Kompass, Touristenführer und Kommunikationsmittel; andererseits ist es die Prothese, die dem, was da ist, jede Verfügbarkeit verwehrt und mich in ein System ständiger bequemer Halbpräsenz versetzt, das einen Teil meines Da-Seins ständig zurückhält. Kürzlich wurde sogar eine Smartphone-App eingeführt, die dafür Abhilfe schaffen soll, dass »unsere Rund-um-die-Uhr-Verbindung mit der digitalen Welt uns von der realen Welt um uns herum abkoppelt«. Sie nennt sich hübsch *GPS for the Soul*. Der Hummer wiederum ist die Möglichkeit, meine autistische Blase, meine Undurchlässigkeit für alles bis in die letzten unzugänglichen Winkel »der Natur« zu transportieren; und wieder *unbeschadet* von dort zurückzukommen. Dass Google den »Kampf gegen den Tod« als neue industrielle Perspektive verkündet, ist bezeichnend dafür, wie man sich darüber täuscht, *was das Leben ist*.

In seiner perfekten Demenz hat sich der Mensch sogar zur »geologischen Kraft« erklärt; er ist so weit gegangen, eine Phase des Lebens dieses Planeten nach seiner Spezies zu benennen: Er hat begonnen, von »Anthropozän« zu sprechen. Ein letztes Mal weist er sich die Hauptrolle zu, auch wenn er sich beschuldigt, alles verwüstet zu haben – die Meere, die Lüfte, die Gründe und Untergründe –, auch wenn er sich für die beispiellose Ausrottung von Pflanzen- und Tierarten an die Brust schlägt. Bemerkenswert ist allerdings, dass er sich gegenüber der Katastrophe, die er durch sein katastrophales Verhältnis zur Welt verursacht, immer in derselben katastrophalen Weise verhält. Er *berechnet* die Geschwindigkeit, mit der das Packeis verschwindet. Er *misst* die Auslöschung nichtmenschlicher Lebensweisen. Über den Klimawandel spricht er nicht anhand seiner eigenen Sinneserfahrung – jener Vogel, der nicht mehr zur selben Jahreszeit kommt, jenes Insekt, dessen Zirpen man nicht mehr hört, jene Pflanze, die nicht mehr zur gleichen Zeit blüht wie eine andere. Er spricht darüber in

Zahlen, Durchschnittswerten, wissenschaftlich. Er glaubt, etwas gesagt zu haben, wenn er feststellt, dass die Temperatur um soundso viel Grad ansteigen und die Niederschläge um soundso viel Millimeter abnehmen werden. Er spricht sogar von »Biodiversität«. Er beobachtet die Verminderung des Lebens auf Erden *aus dem All*. Als Gipfel seines Stolzes behauptet er jetzt sogar paternalistisch, »die Umwelt zu schützen«, die ihn darum nicht gebeten hat. Alles deutet darauf hin, dass dies seine letzte Flucht nach vorne ist.

Die objektive Katastrophe dient uns vorrangig dazu, eine andere, noch offensichtlichere und massivere Zerstörung zu kaschieren. Die Aufzehrung der Rohstoffe ist vermutlich deutlich weniger fortgeschritten als die Aufzehrung der subjektiven Ressourcen, der vitalen Ressourcen, die unsere Zeitgenossen erfasst hat. Wenn man sich so sehr darin gefällt, ausführlich die Verwüstung der Umwelt zu beschreiben, dann auch, um den ungeheuren Verfall der Innerlichkeiten zu verschleiern. Jede Ölpest, jede verödete Steppe, jedes Aussterben einer Art ist ein Bild unserer zerschlissenen Seelen, unserer Absenz von der Welt, unserer intimen Unfähigkeit, sie zu bewohnen. Fukushima bietet das Spektakel dieses perfekten Scheiterns des Menschen und seiner Kontrolle, die nur Vernichtung hervorbringt – und diese scheinbar intakten japanischen Landschaften, in denen jahrzehntelang niemand mehr leben können wird. Eine unendliche Zersetzung, die die Welt endgültig unbewohnbar macht: Der Westen hat letztlich seine Daseinsweise von dem übernommen, was er am meisten fürchtet – dem radioaktiven Abfall.

Fragt man die Linke der Linken, worin für sie die Revolution besteht, beeilt sie sich zu antworten: »den Menschen ins Zentrum stellen«. Was diese Linke nicht begreift, ist, wie sehr die Welt des Menschen müde ist, wie sehr wir der Menschheit müde sind – dieser Spezies, die sich für die Krone der Schöpfung hielt, die sich berechtigt fühlte, alles zu plündern, als ob ihr alles zustünde. »Den Menschen ins Zentrum stellen« war das westliche Konzept. Wohin es geführt hat, ist bekannt. Der Zeitpunkt ist gekommen, das Schiff zu verlassen, die Spezies zu verraten. Es gibt keine große menschliche Familie, die unabhängig von jeder Welt, jedem familiären Universum, jeder über die Erde verstreuten Lebensform besteht. Es gibt keine Menschheit, es gibt nur Erdenbewohner und ihre Feinde – die Westler jedweder Hautfarbe. Wir Revolutionäre mit unserem atavistischen Humanismus wären gut beraten, uns über die ununterbrochenen Aufstände der indigenen Völker Zentral- und Südamerikas in den letzten zwanzig Jahren zu informieren. Ihre Losung könnte lauten: »die Erde ins Zentrum stellen«. Es ist eine Kriegserklärung *an den Menschen*. Ihm den Krieg zu erklären, könnte eine gute Art sein, ihn auf die Erde zurückzuholen, wenn er sich nicht wie immer taub stellte.

3. Nicht weniger als 300 aus 18 Ländern herbeigeströmte Journalisten fielen am 21. Dezember 2012 in das kleine Dorf Bugarach in der Aude ein. Keiner der bislang bekannten Maya-Kalender hatte je für dieses Datum ein Ende der Zeiten angekündigt. Das Gerücht, dieses Dorf stünde irgendwie im Zusammenhang mit dieser Prophezeiung, die es gar nicht gibt, war ein offenkundiger Hoax. Dennoch schickten TV-Sender aus aller Welt eine Armada an Reportern dorthin. Man war neugierig, ob es wirklich Leute gibt, die an das Ende der Welt glauben – wir, denen es nicht einmal mehr gelingt, an die Welt zu glauben, und die wir größte Mühe haben, an unsere eigenen Lieben zu glauben. In Bugarach war an diesem Tag niemand, niemand anders als die große Schar Offizianten des Spektakels. Die Journalisten waren da, um sich selbst zum Thema zu machen, ihr gegenstandsloses Warten, ihre Langeweile und die Tatsache, dass sich nichts ereignete. In die eigene Falle getappt, boten sie ein Bild vom wirklichen Ende der Welt: Journalisten, Warten, Ausstand der Ereignisse.

Der Wahn der Apokalypse, der Hunger nach Armageddon, der die Epoche durchzieht, ist nicht zu unterschätzen. Ihre existenzielle Pornografie besteht darin, Dokumentarsendungen zu glotzen mit computergenerierten Bildern von Heuschreckenschwärmen, die im Jahr 2075 über die Weinberge von Bordeaux hereinfallen, oder Horden von »Klimaflüchtlingen«, die die südlichen Strände Europas stürmen werden – und deren Dezimierung sich Frontex schon heute zum Ziel gemacht hat. Nichts ist älter als das Ende der Welt. Die apokalyptische Leidenschaft erfreute sich bei den Machtlosen schon seit der frühsten Antike großer Beliebtheit. Neu ist, dass wir in einer Epoche leben, in der die Apokalypse vom Kapital vollständig vereinnahmt und in seinen Dienst gestellt wurde. Es ist der Ausblick auf die Katastrophe, von dem aus wir gegenwärtig regiert werden. Wenn nun aber etwas zwangsläufig unvollendet bleiben muss, dann die Vorhersage der Apokalypse, ob in Bezug auf Umwelt, Klima, Terrorismus oder Kernenergie. Sie wird nur angesprochen, um nach den Mitteln zu rufen, um sie abzuwenden, das heißt meist nach der Notwendigkeit der Regierung. Keine Organisation, ob politisch oder religiös, hat je ihr Scheitern eingeräumt, weil ihre Prophezeiungen nicht eingetreten sind. Das Ziel der Prophezeiungen ist nämlich nie, in Zukunft recht zu haben, sondern auf die Gegenwart einzuwirken: um im Hier und Jetzt Warten, Passivität, Unterwerfung durchzusetzen.

Nicht nur steht keine andere Katastrophe bevor als die, die bereits da ist, es ist auch offenkundig, dass die meisten tatsächlichen Desaster einen Ausweg aus unserem täglichen Desaster weisen. Unzählige Beispiele zeugen davon, welche Erleichterung die existenzielle Apokalypse durch die reale Katastrophe erfährt: das Erdbeben, das 1906 San Francisco erschütterte, der Wirbelsturm Sandy, der 2012 Teile New Yorks verwüstete. Normalerweise geht man davon

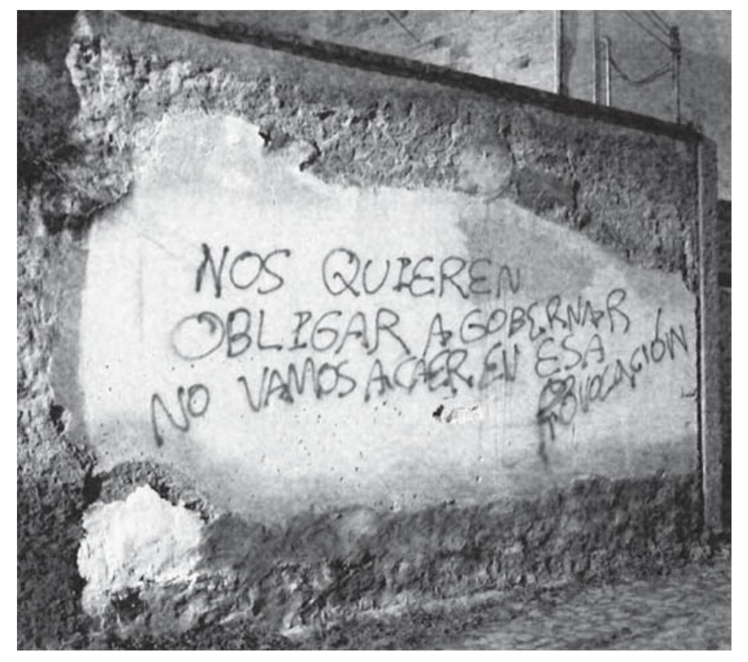
aus, dass im Ernstfall die tiefsitzende, ewige Rohheit zwischenmenschlicher Beziehungen zutage kommt. Man *hofft*, mit jedem verheerenden Erdbeben, mit jedem ökonomischen Crash und jedem »Terrorangriff« bestätige sich das alte Hirngespinst vom natürlichen Zustand der Dinge und den daraus abgeleiteten unkontrollierbaren Ausschreitungen. Man möchte, dass, sollte das dünne Bollwerk der Zivilisation nachgeben, der »verächtliche Bodensatz des Menschen«, der Pascal keine Ruhe ließ, zum Vorschein kommt, die schlimmen Leidenschaften, die »menschliche Natur«, missgünstig, brutal, blind und hassenswert, die den Machthabenden mindestens seit Thukydides als Argument dienen – ein Trugbild, das durch die meisten bekannten Katastrophen der Geschichte bedauerlicherweise widerlegt wurde.

Die Auslöschung der Zivilisation erfolgt normalerweise nicht in Form eines chaotischen Krieges jeder gegen jeden. Dieser feindselige Diskurs dient in Situationen schwerer Katastrophen nur dazu, zu rechtfertigen, dass der Verteidigung des Eigentums gegen Plünderer durch Polizei, Armee oder notfalls *Bürgerwehren*, die sich bei dieser Gelegenheit bilden, Vorrang eingeräumt wird. Er kann auch dazu dienen, Veruntreuungen durch die Behörden selbst zu decken, etwa im Fall des italienischen Zivilschutzes nach dem Erdbeben von L'Aquila. Stattdessen eröffnet der als solcher akzeptierte Zerfall dieser Welt selbst inmitten des »Notstands« Wege für eine andere Art zu leben. So am Beispiel der Einwohner Mexikos 1985, die inmitten der Trümmer ihrer von einem verheerenden Erdbeben heimgesuchten Stadt in einem Zug den revolutionären Karneval und die Figur des Superhelden im Dienste des Volkes in Form des legendären Catchers Superbarrio neu erfanden. In der Folge der euphorischen Wiederaneignung ihrer städtischen Existenz in deren banalster Alltäglichkeit, stellten sie einen Zusammenhang her zwischen dem Zusammenbruch der Gebäude und dem Zusammenbruch des politischen Systems, entzogen die Stadt so gut wie möglich dem Einfluss der Regierung und bauten ihre zerstörten Häuser wieder auf. Nichts anderes meinte ein begeisterter Bewohner von Halifax, als er 2003 nach dem Wirbelsturm erklärte: »Eines Morgens wachten wir auf, und alles war anders. Es gab keinen Strom mehr, und die Läden waren geschlossen, niemand hatte Zugang zu den Medien. Deshalb fanden sich alle auf der Straße ein, um sich auszutauschen und zu berichten. Nicht wirklich ein Straßenfest, aber alle gleichzeitig draußen – eine Art von Glücksgefühl, all die Menschen zu sehen, obwohl wir uns nicht kannten.« Nicht anders die Minigemeinschaften, die in New Orleans in den Tagen nach Katrina spontan entstanden, nachdem sie die Geringschätzung durch die öffentlichen Behörden und die Paranoia der Sicherheitsdienste erlebt hatten; sie organisierten sich täglich, um für Nahrung, Pflege, Bekleidung zu sorgen, auch wenn dabei einige Läden geplündert wurden.

Die Idee der Revolution neu als etwas zu denken, das in der Lage ist, den Lauf der Katastrophe zu durchbrechen, bedeutet also zuallererst, sie von all dem zu reinigen, was sie bislang an Apokalyptischem beinhaltete. Es bedeutet zu sehen, dass sich die marxistische Eschatologie *nur in diesem* vom imperialen Gründungsanspruch der Vereinigten Staaten von Amerika unterscheidet, den man immer noch auf jeder Dollarnote aufgedruckt findet: »Annuit coeptis. Novus ordo seclorum.« Sozialisten, Liberale, Saint-Simonisten, Russen und Amerikaner des Kalten Kriegs, alle haben stets denselben nervösen Anspruch auf Errichtung einer sterilen Ära des Friedens und des Überflusses geäußert, in der nichts mehr zu befürchten sei, die Widersprüche endlich aufgelöst und das Negative überwunden wären. Durch Wissenschaft und Industrie eine prosperierende Gesellschaft zu errichten, die vollständig automatisiert und befriedet sei. So etwas wie ein Paradies auf Erden, organisiert nach dem Modell eines psychiatrischen Krankenhauses oder Sanatoriums. Ein Ideal, das nur von zutiefst kranken Wesen herrühren kann, die nicht einmal mehr nach Vergebung streben. »Heaven is a place where nothing ever happens«, heißt es in einem Lied.

Die ganze Originalität und der ganze Skandal des Marxismus war zu behaupten, es müsse zuerst die wirtschaftliche Apokalypse kommen, um das *Millennium* zu erreichen, während die anderen dies für überflüssig hielten. Wir werden weder auf das *Millennium* noch auf die Apokalypse warten. Es wird nie Frieden auf Erden geben. Der einzig wahre Frieden besteht darin, die Idee des Friedens aufzugeben. Angesichts der Katastrophe des Westens verfällt die Linke im Allgemeinen in eine klagende, anprangernde und folglich machtlose Haltung, die sie gerade in den Augen derer, die zu verteidigen sie vorgibt, hassenswert macht. Der Ausnahmezustand, in dem wir leben, ist nicht anzuprangern, sondern gegen die Macht selbst zu kehren. Wir sind nun unsererseits von jeder Rücksichtnahme auf das Gesetz befreit – proportional zur Straflosigkeit, die wir uns selbst zugestehen, zu den Kräfteverhältnissen, die wir schaffen. Wir sind absolut frei für jede Entscheidung, jede Machenschaft, sofern sie auf einem klugen Verständnis der Lage beruht. Für uns gibt es nur noch einen historischen Kampfschauplatz und die Kräfte, die sich darauf bewegen. Unser Handlungsspielraum ist unendlich. Das historische Leben streckt die Hände nach uns aus. Unzählige Gründe sprechen dafür, sich ihm zu verweigern, aber alle sind neurotisch bedingt. Ein ehemaliger Beamter der Vereinten Nationen kommt zur hellsichtigen Schlussfolgerung: »It's not the end, not even close. If you can fight, fight. Help each other. The war has just begun.« »Es ist nicht das Ende, weit gefehlt. Wenn du kämpfen kannst, dann kämpfe. Helft euch gegenseitig. Der Krieg hat gerade erst begonnen.«

Sie wollen uns zum Regieren zwingen, auf diese Provokation werden wir uns nicht einlassen



Oaxaca, 2006

1. *Physiognomie der heutigen Aufstände*

2. *Dass es keinen demokratischen Aufstand gibt*

3. *Dass die Demokratie bloß die Regierung im Rohzustand ist*

4. *Theorie der Absetzung*

1. Ein Mann stirbt. Getötet durch die Polizei, direkt, indirekt. Ein Anonymer, ein Arbeitsloser, ein »Dealer« von diesem oder jenem, ein Gymnasiast, in London, Sidi Bouzid, Athen oder Clichy-sous-Bois. »Jung« ist er, heißt es, ob er nun 16 oder 30 ist. Dass er jung ist, sagt man, weil er gesellschaftlich nichts ist und die Jungen zu der Zeit, als man mit dem Erwachsenwerden jemand wurde, eben die waren, die noch immer nichts sind.

Ein Mann stirbt, ein Land erhebt sich. Das eine ist nicht die Ursache des anderen, nur der Auslöser. Alexandros Grigoropoulus, Mark Duggan, Mohamed Bouazizi, Massinissa Guermah – der Name des Toten steht in diesen Tagen und Wochen für die allgemeine Anonymität, die gemeinsame Enteignung. Der Aufstand ist zuerst Sache jener, die nichts sind, die in den Cafés herumhängen, auf den Straßen, im Leben, an den Unis, im Internet. Er bringt all jenes Schwebende, Plebejische wie Kleinbürgerliche zusammen, das die ununterbrochene Auflösung des Gesellschaftlichen im Übermaß absondert. Alles, was als randständig, überholt oder chancenlos galt, rückt wieder ins Zentrum. In Sidi Bouzid, Kasserine, Thala sind es die »Verrückten«, die »Verirrten«, die »Taugenichtse« und »Freaks«, die als Erste die Nachricht vom Tod ihres Leidensgenossen verbreitet haben. Sie sind auf Stühle, Tische, Denkmäler auf allen öffentlichen Plätzen der ganzen Stadt geklettert. Mit ihren Reden haben sie alle aufgerüttelt, die bereit waren zuzuhören. Gleich danach waren es die Gymnasiasten, die in Aktion traten, die, die keine Hoffnung auf Karriere zurückhält.

Die Erhebung dauert ein paar Tage oder Monate, führt zum Sturz des Regimes oder zum Zusammenbruch aller Illusionen über einen sozialen Frieden. Sie selbst ist anonym, hat keinen Führer, keine Organisation, keine Forderung, kein Programm. Sofern es Parolen gibt, scheinen sie sich in der Ablehnung der bestehenden Ordnung zu erschöpfen, und sie sind schroff: »Haut ab!«, »Das Volk will den Sturz des Systems!«, »Scheiß drauf!«, »Tayyip, es wird Winter«. Die Verantwortlichen wiederholen im Fernsehen, im Radio ihre immergleiche Rhetorik: Banden von Çapulcus sind das, Randalierer, aus dem Nichts auftauchende Terroristen, sicher vom Ausland finanziert. Was sich erhebt, hat niemanden, der als Ersatz auf den Thron gehievt werden kann, außer vielleicht ein Fragezeichen. Nicht die Elendsviertel sind es, die revoltieren, nicht die Arbeiterklasse, nicht das Kleinbürgertum, nicht die sich empörende Multitude. Nichts, was homogen genug wäre, um einen Vertreter zuzulassen. Es gibt kein neues revolutionäres Subjekt, dessen Auftauchen den Beobachtern bislang entgangen wäre. Wenn es dann heißt, »das Volk« sei auf der Straße, ist es kein Volk, das zuvor existiert hätte, sondern im Gegenteil eines, das zuvor *gefehlt hat*. Nicht »das Volk« bringt die Erhebung hervor, es ist die Erhebung, die ihr

Volk hervorbringt, indem sie die gemeinsame Erfahrung und Intelligenz, ein menschliches Gefüge und die Sprache des wirklichen Lebens zulässt, die verschwunden waren. Die Revolutionen der Vergangenheit versprachen ein neues Leben, die heutigen Aufstände liefern die Schlüssel dafür. Vor der »Revolution« waren die Fankurven der Kairoer Ultras keine revolutionären Gruppen, lediglich Banden, die fähig waren, sich zu organisieren, um der Polizei die Stirn zu bieten; nur weil sie in der »Revolution« eine so bedeutende Rolle gespielt haben, waren sie gezwungen, sich in der Situation selbst die Fragen zu stellen, die sonst den »Revolutionären« vorbehalten waren.

Darin liegt das *Ereignis*: Nicht im Medienphänomen, das geprägt wurde, um die Revolte durch ihre äußere Verherrlichung auszusaugen, sondern in den Begegnungen, die dort tatsächlich stattgefunden haben. Das ist wesentlich weniger spektakulär als »die Bewegung« oder »die Revolution«, aber entscheidender. Niemand kann vorhersagen, was eine Begegnung möglich macht.

So dauern die Aufstände an, molekular, kaum wahrnehmbar, im Leben der Stadtviertel, der Kollektive, der besetzten Häuser, der »Stadtteilzentren«, der Einzelnen, von Brasilien bis Spanien, von Chile bis Griechenland. Nicht, weil sie ein politisches Programm umsetzen, sondern weil sie ein Revolutionärwerden in Bewegung setzen. Weil das Erlebte einen derartigen Glanz ausstrahlt, dass jene, die diese Erfahrung gemacht haben, sich schuldig sind, daran festzuhalten, sich nicht davon zu trennen, genau das aufzubauen, was ihnen nunmehr *an ihrem Leben davor abgeht*. Hätte sich die spanische Bewegung der Besetzung von Plätzen in den Vierteln Barcelonas und anderswo nicht in einem vielgestaltigen Prozess der Vergemeinschaftung und Selbstorganisation fortgesetzt, nachdem sie von den Radarschirmen der Medien verschwunden war, hätte der Versuch nicht vereitelt werden können, die Besetzung der Can Vies im Juni 2014 zu zerschlagen, und wäre nicht in dreitägige Unruhen gemündet, die den ganzen Stadtteil Sants erfassten. Die ganze Stadt hätte sich nicht einmütig an den Wiederaufbau des attackierten Orts gemacht. Bloß ein paar Besetzer hätten unbeachtet gegen die x-te Räumung protestiert. Was hier aufgebaut wurde, ist weder die »neue Gesellschaft« in ihrem embryonalen Zustand noch die Organisation, die am Ende die Macht stürzen wird, um eine neue zu errichten; es ist die kollektive Stärke, die durch ihre Konsistenz und Klugheit die Macht zur Ohnmacht verdammt und all ihre Manöver eines nach dem anderen vereitelt.

Häufig sind die Revolutionäre selbst von den Revolutionen am meisten überrumpelt. Die heutigen Aufstände haben auch etwas an sich, was sie besonders aus der Fassung bringt: Sie gehen nicht mehr von politischen Ideologien aus, sondern von *ethischen Wahrheiten*. Zwei Wörter, deren Verbindung jedem modernen Denken als widersprüchlich erscheint. Denn ist es nicht Aufgabe

der Wissenschaft, herauszufinden, was wahr ist? Einer Wissenschaft, die unberührt ist von unseren moralischen Normen und zufälligen Werten. Für den modernen Menschen gibt es auf der einen Seite »die Welt«, auf der anderen ihn und schließlich die Sprache, die den Abgrund zwischen beiden überbrückt. Eine Wahrheit ist, so hat man uns gelehrt, eine solide Verbindung über einen Abgrund – eine Aussage, die die Welt adäquat beschreibt. Wir haben den langsamen Lernprozess tunlich vergessen, in dem wir mit der Sprache ein Verhältnis zur Welt erworben haben. Die Sprache dient nicht dazu, die Welt zu *beschreiben*, sie hilft uns vielmehr, uns eine Welt zu *errichten*. Die ethischen Wahrheiten sind somit keine Wahrheiten über »die Welt«, sondern Wahrheiten, auf deren Grundlage wir in ihr leben. Es sind ausgesprochene oder unausgesprochene Wahrheiten, Affirmationen, die erfahrbar, aber nicht beweisbar sind. So zum Beispiel die geballte Faust und der wortlose Blick, der sich eine endlose Minute lang auf die Augen der unteren Charge heftet und genauso viel zählt wie das dröhnende »man hat immer einen Grund zum Aufstand«. Es sind Wahrheiten, die uns *verbinden*, mit uns selbst, mit dem, was uns umgibt, und untereinander. Sie führen uns hinein in ein unmittelbar gemeinschaftliches Leben, eine ungetrennte Existenz, die nicht Rücksicht nimmt auf die illusorischen Mauern unseres Ich. Wenn die Erdenbewohner bereit sind, ihr Leben aufs Spiel zu setzen, um zu verhindern, dass ein Platz in ein Parkhaus umfunktioniert wird wie im spanischen Gamonal oder ein Park in ein Einkaufszentrum wie im türkischen Gezi-Park, dass in den Bocages ein Flughafen errichtet wird wie im französischen Notre-Dame-des-Landes, dann deshalb, weil das, was uns wichtig ist und woran wir hängen – Personen, Orte oder Ideen – auch ein Teil von uns ist und wir nicht auf ein Ich reduziert sind, das für die Zeit seines Lebens in einem durch Haut begrenzten physischen Körper lebt, geschmückt mit der Summe an *Eigenschaften*, die es zu besitzen glaubt. Ist die Welt betroffen, sind wir selbst es, die angegriffen werden.

Paradoxerweise bringt uns das »Nein«-Sagen selbst dort, wo eine ethische Wahrheit als Verweigerung formuliert wird, unmittelbar in die Existenz. Nicht weniger paradoxerweise erfährt das Individuum sich so wenig als individuell, dass manchmal nur einer Suizid begehen muss und das ganze soziale Lügengebäude bricht zusammen. Davon zeugt hinlänglich die Tat von Mohammed Bouazizi, der sich vor der Präfektur von Sidi Bouzid opferte. Ihre umstürzlerische Kraft bezieht sie aus der darin enthaltenen brisanten Affirmation, die besagt: »Das Leben, das uns zugestanden wird, verdient es nicht, gelebt zu werden«, »Wir sind nicht geboren, um uns von der Polizei derart demütigen zu lassen«, »Ihr könnt uns zwingen, nichts zu sein, den Teil an Souveränität, der den Lebenden auszeichnet, könnt ihr uns aber nicht nehmen« oder auch »Schaut,

wie wir, die Unbedeutenden, kaum Existenten, die Gedemütigten über die jämmerlichen Mittel erhaben sind, mit deren Hilfe ihr fanatisch eure gebrechliche Macht erhaltet.« Das ist es, was in dieser Tat deutlich zu vernehmen war. Das Fernsehinterview, das Waël Ghonim in Ägypten nach seiner Freiheitsberaubung durch die »Dienste« gab, führte nur deshalb eine Wende herbei, weil mit seinen Tränen auch eine Wahrheit aus den Herzen aller hervorbrach. In den ersten Wochen von Occupy Wall Street, bevor noch die üblichen Bewegungsmanager ihre kleinen »Arbeitsgruppen« bildeten, um Entscheidungen vorzubereiten, über die dann in den Versammlungen nur noch abgestimmt werden müsste, war das Muster für die Redebeiträge vor den 1500 anwesenden Menschen jener junge Mann, der eines Tages das Wort ergriff und sagte: »Hi! What's up? My name is Mike. I'm just a gangster from Harlem. I hate my life. Fuck my boss! Fuck my girlfriend! Fuck the cops! I just wanted to say: I'm happy to be here, with you all.« (»Hallo, wie geht's? Ich heiße Mike. Ich bin bloß ein Gangster aus Harlem. Ich hasse das Leben, das ich führe. Ich mache meinen Chef fertig, ich mache meine Freundin fertig, ich mache die Bullen fertig. Und ich wollte nur sagen, dass ich glücklich bin, mit euch allen hier zu sein.«) Seine Worte wurden sieben Mal durch den Chor der »menschlichen Lautsprecher« wiederholt, die die von der Polizei verbotenen Mikros ersetzen. Der wahre Inhalt von Occupy Wall Street war nicht die der Bewegung im Nachhinein (wie ein Post-it einem Nilpferd) angeklebte Forderung nach höheren Löhnen, passablen Wohnungen oder einer großzügigeren Sozialversicherung, sondern *der Abscheu vor dem Leben, das man uns zumutet*. Der Abscheu vor einem Leben, in dem wir *allein* sind, allein angesichts der Notwendigkeit jedes einzelnen, *seinen* Lebensunterhalt zu verdienen, *sich* zu ernähren, *sich* zu entfalten und *sich* zu pflegen. Ein Abscheu vor der elenden Lebensweise des metropolitanen Individuums – akribischer Argwohn / raffinierter, *smarter* Skeptizismus / vergängliche, oberflächliche Lieben / folglich leidenschaftliche Sexualisierung jeder Begegnung / danach periodische Rückkehr zu einer bequemen, verzweifelten Trennung / ständige Ablenkung, also Unkenntnis seiner selbst, also Angst vor sich selbst, also Angst vor dem anderen. Das gemeinschaftliche Leben, das sich im Zuccotti-Park andeutete, in Zelten, in der Kälte, im Regen, eingekesselt von der Polizei auf dem trostlosesten Platz Manhattans, war zweifellos nicht die voll entfaltete *vita nuova*, sondern nur der Punkt, an dem die Tristesse der metropolitanen Existenz offenkundig zu werden beginnt. Endlich befassten wir uns *zusammen* mit unserer gemeinsamen Lage, unserem gleichen Reduziertsein auf den Rang von Ich-AGs. Diese existenzielle Erschütterung war das pulsierende Herz von Occupy Wall Street, solange Occupy Wall Street frisch und lebendig war.

Worum es in den heutigen Aufständen geht, ist die Frage nach der wün-

schenswerten Art von Leben und nicht die nach dem Wesen der Institutionen, die es dominieren. Das anzuerkennen würde aber sofort bedeuten, die ethische Bedeutungslosigkeit des Westens anzuerkennen. Und es würde verbieten, den Sieg dieser oder jener islamischen Partei nach diesem oder jenem Aufstand der vermeintlichen geistigen Rückständigkeit der Bevölkerungen anzuhängen. Man müsste im Gegenteil zugeben, dass die Stärke der Islamisten gerade in der Tatsache liegt, dass sich ihre politische Ideologie in erster Linie als ein System ethischer Vorschriften präsentiert. Mit anderen Worten, dass sie erfolgreicher sind als die anderen Politiker, liegt gerade daran, dass sie sich nicht zentral auf das Terrain der Politik begeben. Man könnte also aufhören, jedes Mal zu jammern oder ein Tamtam zu machen, wenn ein aufrichtiger Jugendlicher sich lieber den Reihen der »Dschihadisten« anschließt als der selbstmörderischen Schar der Angestellten des tertiären Sektors. Und man könnte sich als Erwachsener damit abfinden, festzustellen, was für eine Fratze wir selbst in diesem wenig schmeichelhaften Spiegel zeigen.

In Slowenien brach 2012 in der friedlichen Stadt Maribor eine Straßenrevolte aus, die in der Folge einen großen Teil des Landes erfasste. Ein Aufstand in diesem Land mit seinen fast schweizerischen Verhältnissen ist schon ungewöhnlich. Noch überraschender ist aber, wodurch er ausgelöst wurde, nämlich als enthüllt wurde, dass die Zunahme von Radarfallen in der Stadt damit zusammenhing, dass ein regierungsnahes Unternehmen fast die gesamten Bußgelder einsackte. Kann der Ausgangspunkt eines Aufstands weniger »politisch« sein als ein Streit um Radarfallen? Aber kann etwas ethischer sein als die Weigerung, sich wie die Schafe hereinlegen zu lassen? Das ist Michael Kohlhaas im 21. Jahrhundert. Welche Bedeutung die Frage der vorherrschenden Korruption in fast allen heutigen Revolten hat, beweist, dass sie in erster Linie ethisch und weniger politisch sind, oder dass sie gerade insofern politisch sind, als sie die Politik, einschließlich radikaler Politik, verachten. Solange links sein bedeutet, die Existenz von ethischen Wahrheiten zu leugnen und diesen Mangel durch eine ebenso schwache wie opportune Moral zu ersetzen, werden die Faschisten weiterhin als einzige affirmative politische Kraft gelten können, da sie die Einzigen sind, die sich nicht dafür entschuldigen, wie sie leben. Sie werden einen Erfolg nach dem anderen einfahren und weiterhin die Energie der aufkeimenden Revolten gegen diese selbst lenken.

Vielleicht liegt darin auch der Grund für das sonst unverständliche Scheitern aller »Bewegungen gegen die Sparpolitik«, die, obwohl sie unter den gegenwärtigen Bedingungen einen Flächenbrand auslösen müssten, in Europa mindestens zum zehnten Mal nach kurzem Aufflammen wieder erstickt sind. Denn die Frage der Sparpolitik wird nicht auf dem Gebiet gestellt, wo sie wirk-

lich angesiedelt ist: dem einer knallharten ethischen Diskrepanz zu dem, was es heißt zu leben, *gut* zu leben. Grob gesagt gilt in Ländern mit protestantischer Kultur Sparsamkeit eher als Tugend, in einem guten Teil des europäischen Südens heißt Sparsamkeit dagegen im Grunde, ein armer Kerl zu sein. Was gegenwärtig vorgeht, ist nicht nur, dass manche anderen einen wirtschaftlichen Sparkurs aufzwingen wollen, den diese nicht wollen. Vielmehr erachten manche die Sparpolitik absolut gesehen als eine gute Sache, während die anderen sie absolut gesehen als Elend betrachten, auch wenn sie nicht wagen, das zu sagen. Beschränkt man sich darauf, Sparpläne zu bekämpfen, trägt man nicht nur weiter zu diesem Missverständnis bei, sondern muss zudem zwangsläufig scheitern, weil man implizit eine Vorstellung vom Leben akzeptiert, die einem nicht entspricht. Man muss gar nicht weiter nach den Gründen für die mangelnde Begeisterung der »Leute« suchen, sich in eine von vornherein verlorene Schlacht zu stürzen. Vielmehr müsste man anerkennen, um was es in diesem Konflikt wirklich geht: Eine gewisse protestantische Vorstellung von Glück – fleißig, sparsam, maßvoll, ehrlich, eifrig, enthaltsam, bescheiden, diskret sein – will sich in ganz Europa durchsetzen. Um den Sparplänen zu begegnen, ist ihnen eine *andere Vorstellung vom Leben* entgegenzuhalten, die beispielsweise darin besteht, eher zu teilen als zu sparen, sich eher zu unterhalten als kein Wort zu verlieren, eher zu kämpfen als zu erdulden, eher seine Siege zu feiern als sich zu verteidigen, eher Kontakt aufzunehmen als seine Reserviertheit zu pflegen. Welche Kraft die Indígena-Bewegungen des amerikanischen Subkontinents daraus bezogen haben, das *buen vivir* als politische Affirmation zu akzeptieren, kann gar nicht überschätzt werden. Einerseits ist damit klar umrissen, weshalb und wogegen man kämpft; andererseits gibt es den Weg frei, gelassen herauszufinden, auf welche Tausend anderen Arten das »gute Leben« noch verstanden werden kann – Arten, die sich durchaus unterscheiden, damit aber nicht oder nicht unbedingt unvereinbar sind.

2. Die westliche Rhetorik birgt keine Überraschungen. Jedes Mal, wenn ein Massenaufstand einen Satrapen gestürzt hat, der gestern noch von allen Botschaftern verehrt wurde, heißt es, das Volk »sehnt sich nach Demokratie«. Diese List ist so alt wie Athen. Und sie funktioniert so gut, dass sogar die Versammlung von Occupy Wall Street im November 2011 rund zwanzig internationalen Beobachtern 29 000 Dollar zur Verfügung stellte, um den korrekten Verlauf der ägyptischen Wahlen zu überwachen. Die Genossen des Tahrir-Platzes, zu deren Unterstützung die Sache gedacht war, quittierten dies mit der Antwort: »Wir haben in Ägypten nicht die Revolution in den Straßen gemacht, nur um ein Parlament zu haben. Unser Kampf – den wir mit euch zu teilen glauben – ist einer, in dem es um mehr geht als bloß um eine gut geschmierte parlamentari-

sche Demokratie.«

Gegen einen Tyrann zu kämpfen, heißt noch nicht, *für* die Demokratie zu kämpfen – ebenso gut kann man für einen anderen Tyrann, für ein Kalifat oder aus purer Freude am Kampf kämpfen. Vor allem aber können Aufstände wunderbar auf jegliches arithmetische Mehrheitsprinzip verzichten; ihr Sieg hängt von qualitativen Kriterien wie Entschlossenheit, Mut, Selbstvertrauen, strategischem Gespür und kollektiver Energie ab. Wenn seit gut zwei Jahrhunderten Wahlen das nach der Armee gebräuchlichste Instrument sind, um Aufstände zum Schweigen zu bringen, dann deshalb, weil die Aufständischen nie eine Mehrheit bilden. Auch in Bezug auf den Pazifismus, der so selbstverständlich mit der Vorstellung von Demokratie in Verbindung gebracht wird, sollen die Genossen in Kairo zu Wort kommen: »Wer sagt, die ägyptische Revolution sei pazifistisch gewesen, hat nicht gesehen, was uns die Polizei Entsetzliches angetan hat, und hat auch nicht gesehen, welchen Widerstand, welche Gewalt die Revolutionäre der Polizei entgegengesetzt haben, um ihre Besetzungen und Räume zu verteidigen. Die Regierung räumt selbst ein, dass 99 Kommissariate angezündet, Tausende Polizeiautos zerstört und alle Büros der herrschenden Partei niedergebrannt worden sind.« Der Aufstand respektiert keinen der Formalismen, keines der demokratischen Verfahren. Er setzt wie jede größere Kundgebung seine eigene Nutzung des öffentlichen Raums durch. Er ist, wie jeder mit Entschlossenheit geführte Streik, Politik der vollendeten Tatsachen. Er ist die Herrschaft der Initiative, der praktischen Komplizenschaft, der Tat; Beschlüsse setzen sich auf der Straße durch, und wer es vergessen haben sollte, sei daran erinnert, dass sich »populär« aus dem Lateinischen *populor* für »plündern, verheeren« ableitet. Ein Aufstand bedeutet die Fülle der Ausdrucksformen – in Liedern, auf Mauern, in Wortmeldungen, in den Kämpfen – und die Bedeutungslosigkeit der Diskussion. Vielleicht liegt das Wunder des Aufstands darin, dass er in dem Moment, wo er die Demokratie als Problem auflöst, daraus unmittelbar ein über sie Hinausweisendes formt.

Natürlich fehlt es nicht an Ideologen wie Antonio Negri und Michael Hardt, die aus den Erhebungen der vergangenen Jahre die Schlussfolgerung ziehen, dass »die Begründung einer wahrhaft demokratischen Gesellschaft ganz oben auf der Tagesordnung« steht, und die sich anbieten, uns zu »demokratischem Handeln« zu befähigen, indem sie uns die »zur Selbstregierung nötigen Kenntnisse, Talente und Fähigkeiten« beibringen. Relativ plump fasst es ein spanischer Negrist folgendermaßen zusammen: »Vom Tahrir zur Porta del Sol, vom Syntagma zur Plaça de Catalunya wiederholt sich ein Schrei: ›Demokratie‹. So heißt das Gespenst, das heute in der Welt umgeht.« Tatsächlich ginge alles gut, wenn die demokratische Rhetorik nichts anderes wäre als eine aus der

Luft gegriffene Stimme, die von außen an jede Erhebung herangetragen wird, ob seitens der Regierenden oder seitens derer, die an ihre Stelle treten wollen. Man würde ihnen ehrfürchtig lauschen wie der Moralpredigt des Priesters und sich kaputtlachen. Leider hat diese Rhetorik jedoch tatsächlich Einfluss auf den Geist, auf die Herzen, auf die Kämpfe, wie die viel zitierte Bewegung der »Empörten« (*Indignados*) zeigt. »Empörte« in Anführungszeichen, da sich die Besetzung der Puerta del Sol in der ersten Woche auf den Tahrir-Platz bezog, in keiner Weise aber auf das harmlose Büchlein des Sozialisten Stéphane Hessel, der einen Bürgeraufstand des »Gewissens« nur verteidigt, um einen wirklich drohenden Aufstand abzuwenden. Erst als ab der zweiten Woche der Besetzung die ebenfalls der sozialistischen Partei nahestehende Zeitung *El País* eine Umcodierung vornahm, erhielt die Bewegung ihre weinerliche Bezeichnung, das heißt einen guten Teil ihrer Resonanz und ihre wesentliche Begrenztheit. Dasselbe gilt übrigens für Griechenland, wo die Besetzer des Syntagmaplatzes geschlossen die Bezeichnung »aganaktismenoi«, d. h. »Empörte«, ablehnten, die die Medien ihnen aufdrücken wollten, und sich lieber »Bewegung der Plätze« nannten. In seiner nüchternen Faktizität entsprach »Bewegung der Plätze« alles in allem besser der Komplexität, um nicht zu sagen der Konfusion dieser seltsamen Versammlungen, in denen sich Marxisten und Buddhisten des tibetischen Wegs, Syriza-Anhänger und patriotische Bürger tummelten. Dieses spektakuläre Manöver, die symbolische Kontrolle über die Bewegungen zu übernehmen, indem man sie zuerst für das verherrlicht, *was sie nicht sind*, um sie zum gegebenen Zeitpunkt besser begraben zu können, ist bestens bekannt. Durch die Zuweisung von Empörung als Inhalt verurteilte man sie zur Ohnmacht und zur Lüge. »Niemand lügt so viel als der Entrüstete«, stellte bereits Nietzsche fest. Er lügt, unbeteiligt zu sein an dem, was ihn empört, und tut so, als habe er nichts mit dem zu tun, was ihn bewegt. Er beteuert seine Ohnmacht, um sich danach umso besser jeder Verantwortung für den Lauf der Dinge zu entziehen, und verwandelt sie dann in einen *moralischen* Affekt, einen Affekt moralischer Überlegenheit. Er *glaubt Rechte zu haben*, der Unglückliche. Während wütende Massen sehr wohl Revolutionen gemacht haben, haben empörte Massen noch nie etwas anderes zustande gebracht als ohnmächtige Proteste. Die Bourgeoisie entrüstet sich und rächt sich daraufhin; die Kleinbürger ihrerseits empören sich, um sich dann in ihre Hütten zurückzuziehen.

Die Losung, die man mit der »Bewegung der Plätze« in Verbindung bringt, ist »democracia real ya!«, denn die Besetzung der Puerta del Sol wurde von etwa fünfzehn »Hacktivisten« im Anschluss an die Demonstration vom 15. Mai 2011 initiiert, zu der eine gleichlautende Plattform – in Spanien kurz »15M« – aufrief. Gemeint ist nicht direkte Demokratie wie in den Arbeiterrä-

ten, genauso wenig wie wahre Demokratie im Sinn der Antike, sondern *reale, wirkliche* Demokratie. Es überrascht nicht, dass sich die »Bewegung der Plätze« in Athen einen Steinwurf entfernt vom Ort der *formalen* Demokratie, der Nationalversammlung, einrichtete. Bis dahin hatten wir naiv gedacht, wirkliche Demokratie sei jene Demokratie, die eben da ist, die wir seit jeher kennen, mit ihren Wahlversprechen, die gemacht werden, um sie sofort zu brechen, die Demokratie mit ihren Durchwinkkammern namens »Parlament« und ihren pragmatischen Machenschaften, um die Welt im Interesse verschiedener Lobbys reinzulegen. Doch die »Hacktivisten« des 15M betrachteten die Realität der Demokratie eher als Verrat an der »realen Demokratie«. Dass es Cyberaktivisten waren, von denen die Bewegung ausging, ist nicht unwichtig. Die Losung der »realen Demokratie« bedeutet: Eure alle fünf Jahre stattfindenden Wahlen, eure wohlgenährten Abgeordneten, die nicht wissen, wie man einen Computer bedient, eure Versammlungen, die an ein schlechtes Theaterstück oder ein wüstes Gerangel erinnern, sind technologisch gesehen allesamt veraltet. Dank neuer Kommunikationstechnologien, Internet, biometrischer Erkennung, Smartphones und sozialer Netzwerke seid ihr völlig überholt. Es ist möglich, eine reale Demokratie einzurichten, d. h. die Meinung der Bevölkerung in Echtzeit permanent zu erheben und ihr jede Entscheidung real vorzulegen, bevor sie getroffen wird. Ein Autor hat dies bereits in den 1920er Jahren vorweggenommen: »Es ließe sich ausmalen, dass eines Tages durch sinnreiche Erfindungen jeder einzelne Mensch, ohne seine Wohnung zu verlassen, fortwährend seine Meinungen über politische Fragen durch einen Apparat zum Ausdruck bringen könnte und dass alle die Meinungen automatisch von einer Zentrale registriert würden, wo man sie dann nur abzulesen brauchte.« Er sah darin einen »Beweis dafür, dass Staat und Öffentlichkeit restlos privatisiert wären«. Eben diese permanente Umfrage drückte sich, wenn auch versammelt auf einem Platz, in den schweigend erhobenen oder gesenkten Armen der »Empörten« während der Abfolge an Wortmeldungen aus. Sogar die alte Macht des Applaudierens oder Ausbuhens wurde der Menge hier entzogen.

Die »Bewegung der Plätze« war einerseits die Projektion des kybernetischen Hirngespinsts universeller Staatsbürgerschaft, oder eher dessen Zusammenprall mit der Realität, andererseits aber ein außerordentlicher Moment der Begegnungen, Aktionen, Feste und der Wiederaneignung gemeinschaftlichen Lebens. Etwas, das den ewigen Mikrobürokraten entging, die ihre ideologischen Schrullen als »Positionen der Versammlung« durchzubringen trachteten und den Anspruch hatten, alles mit dem Verweis zu kontrollieren, jede Aktion, jede Tat, jede Erklärung müsse von »der Versammlung bestätigt« werden, um eine Existenzberechtigung zu haben. Für alle anderen hat diese Bewegung endgültig mit

dem Mythos der Vollversammlung, d.h. mit dem Mythos von deren zentraler Bedeutung, aufgeräumt. Am ersten Abend, es war der 6. Mai 2011, fanden sich 100 Personen auf der Plaça de Catalunya in Barcelona ein, tags darauf 1000, am folgenden Tag 10 000 und an den beiden Wochenenden 30 000. Alle konnten dabei feststellen, dass bei so vielen Menschen zwischen direkter und repräsentativer Demokratie keinerlei Unterschied mehr besteht. Die Versammlung ist der Ort, an dem man sich Dummheiten anhören muss, ohne darauf reagieren zu können, genau wie vor dem Fernseher; abgesehen davon ist sie ein Ort anstrengender Theatralität und umso verlogener, als sie Ernsthaftigkeit, Betrübnis oder Enthusiasmus mimt. Die extreme Bürokratisierung der Kommissionen zermürbte selbst die Ausdauerndsten, und die Kommission »Inhalt« sollte zwei Wochen brauchen, um ein unbrauchbares, katastrophales Zwei-Seiten-Papier hervorzubringen, das ihrer Ansicht nach zusammenfasste, »woran wir glauben«. Angesichts der Lächerlichkeit der Situation brachten die Anarchisten an diesem Punkt den Vorschlag zur Abstimmung, die Versammlung solle ein simpler Ort der Diskussion und Information sein und kein Beschlussfassungsorgan. Es entbehrte nicht einer gewissen Komik, darüber abstimmen zu lassen, dass nicht mehr abgestimmt werden soll. Noch komischer war, dass die Abstimmung von etwa dreißig Trotzkisten sabotiert wurde. Und da diese Art von Mikropolitikern so viel Langeweile wie Machthunger absondern, wandten sich schließlich alle von diesen langatmigen Versammlungen ab. Wenig überraschend machten viele Teilnehmer von Occupy dieselbe Erfahrung und kamen zum gleichen Schluss. In Oakland wie in Chapel Hill gelangte man letztlich zur Ansicht, die Versammlung habe keinerlei Befugnis zu bestätigen, was diese oder jene Gruppe zu tun beabsichtigte, und sei ein Ort des Austauschs, nicht der Beschlussfassung. Wenn eine in der Versammlung vorgebrachte Idee *griff*, dann schlicht deshalb, weil genügend Leute sie gut fanden und sich die Mittel zu ihrer Umsetzung gaben, und nicht wegen irgendeines Mehrheitsprinzips. Die Beschlüsse griffen oder sie griffen nicht, sie wurden aber nie gefasst. So stimmten an einem Tag im Juni 2011 auf dem Syntagma-Platz in der »Vollversammlung« mehrere Tausend Personen einer Aktion in der Metro zu; am entsprechenden Tag waren es nicht einmal zwanzig, die tatsächlich etwas machen wollten. So zeigte sich, dass das Problem der »Beschlussfassung«, Obsession aller ausgeflippten Demokraten der Welt, seit jeher ein Scheinproblem war.

Dass mit der »Bewegung der Plätze« der *Fetischismus* der Vollversammlung in der Versenkung verschwand, tut dieser Versammlungs*praxis* keinen Abbruch. Nur muss man wissen, dass aus einer Versammlung nur hervorgehen kann, was dort bereits ist. Versammelt man Tausende Unbekannte, die nichts miteinander verbindet als die Tatsache, dass sie hier, auf demselben Platz versammelt

sind, darf man nicht erwarten, dass mehr dabei herauskommt als das, was ihr Getrenntsein erlaubt. Beispielsweise darf man nicht erwarten, dass eine Versammlung aus sich heraus genügend gegenseitiges Vertrauen aufbringen kann, um gemeinsam das Risiko einer illegalen Aktion einzugehen. Dass so etwas Widerliches wie eine Vollversammlung von Miteigentümern möglich ist, sollte uns gegen die Leidenschaft für VVs wappnen. Was in einer Versammlung vergegenwärtigt wird, ist nur das Ausmaß dessen, was sie aktuell miteinander teilt. Eine Studentenversammlung ist keine Stadtteilversammlung und diese keine Versammlung eines gegen »Umstrukturierung« kämpfenden Stadtteils. Eine Arbeiterversammlung am Anfang eines Streiks ist nicht dieselbe wie an dessen Ende. Und sie hat sicherlich wenig mit einer Volksversammlung der Völker von Oaxaca zu tun. Das Einzige, was jede beliebige Versammlung hervorbringen kann, wenn sie sich darum bemüht, ist eine gemeinsame Sprache. Doch dort, wo die einzige gemeinsame Erfahrung die des Getrenntseins ist, wird man nichts zu hören bekommen als die unausgegorene Sprache des getrennten Lebens. Die Empörung ist dann tatsächlich das Höchste an politischer Intensität, das der atomisierte Einzelne erreichen kann, der die Welt mit seinem Bildschirm und seine Gefühle mit seinen Gedanken verwechselt. Die Vollversammlung all dieser Atome wird trotz ihrer berührenden Verbundenheit nur die Lähmung offenbaren, die auf ein falsches Verständnis des Politischen zurückgeht, und vor allem die Unfähigkeit, den Lauf der Welt irgendwie zu verändern. Es ist, als ob zahllose Gesichter gegen eine Glaswand gedrückt wären, um verblüfft mitanzusehen, wie die mechanische Schöpfung ohne sie weiterfunktioniert. Das Gefühl kollektiver Machtlosigkeit, das auf die Freude folgt, sich so zahlreich begegnet zu sein, hat ebenso viel dazu beigetragen, die Besitzer der Quechua-Zelte zu zerstreuen wie die Prügel und das Gas.

Dennoch gab es in diesen Besetzungen sehr wohl etwas, das über dieses Gefühl hinausging, nämlich genau das, was im theatralischen Moment der Versammlung keinen Platz hatte, all das, was mit der wunderbaren Fähigkeit der Lebenden zusammenhängt, zu *wohnen*, das Unbewohnbare schlechthin zu bewohnen: das Zentrum der Metropolen. Auf den besetzten Plätzen hat sich all das, was die Politik seit dem klassischen Griechenland in die eigentlich verachtete Sphäre der »Wirtschaft«, der Haushaltsführung, des »Überlebens«, der »Reproduktion«, des »Alltags« und der »Arbeit« verbannt hat, im Gegenteil als Dimension einer kollektiven politischen Macht erwiesen, die sich der Unterordnung des Privaten entzog. Die Fähigkeit, sich täglich selbst zu organisieren, die dort zur Entfaltung kam und erlaubte, dass teilweise bei jeder Mahlzeit 3000 Menschen ernährt, in wenigen Tagen ein Dorf aufgebaut oder die verletzten Rebellen gepflegt wurden, kennzeichnet vielleicht den wirklichen politischen

Sieg der »Bewegung der Plätze«. Hinzu kam im Anschluss an die Besetzung des Taksim und des Maidan noch die Kunst, Barrikaden zu halten und in industriellem Maßstab Molotow-Cocktails herzustellen.

Die Tatsache, dass sich eine so banale und unspektakuläre Organisationsform wie die Versammlung so frenetischer Bewunderung erfreut, ist trotzdem bezeichnend für den Charakter der demokratischen *Affekte*. Wo der Aufstand mit Wut und mit Freude zu tun hat, ist die direkte Demokratie in ihrem Formalismus Sache der Ängstlichen. Auf dass nichts passiere, was nicht in einem vorhersehbaren Verfahren festgelegt wurde. Auf dass uns kein Ereignis entgleite. Auf dass uns die Lage nicht überfordere. Auf dass sich niemand reingelegt oder in offenem Konflikt mit der Mehrheit fühle. Auf dass sich nie irgendwer verpflichtet fühle, auf seine eigenen Kräfte zu zählen, um sich Gehör zu verschaffen. Auf dass man niemandem irgendetwas aufzwinge. Zu diesem Zweck wird mit den verschiedenen Spielregeln von Versammlungen – von den Wortmeldungen bis zu stillem Applaus – ein flauschiger Raum geschaffen, der keine anderen Unebenheiten kennt als die Abfolge der Monologe, und einen von der Notwendigkeit entbindet, für das zu kämpfen, was man denkt. Wenn der Demokrat die Situation so sehr strukturieren muss, dann weil er kein Vertrauen in sie hat. Und wenn er kein Vertrauen in die Situation hat, dann im Grunde genommen deshalb, weil er *kein Vertrauen in sich selbst hat*. Es ist seine Angst, sich von der Situation mitreißen zu lassen, die ihn dazu verurteilt, sie um jeden Preis kontrollieren zu wollen, selbst wenn er sie damit oft zerstört. Die Demokratie ist zuerst eine Summe an Verfahren, durch die dieser Ängstlichkeit Form und Struktur gegeben wird. Man muss die Demokratie nicht anklagen: Ängstlichkeit klagt man nicht an.

Nur wenn sich eine allumfassende Aufmerksamkeit entwickeln kann – Aufmerksamkeit nicht nur für das, was gesagt wird, sondern vor allem für das, was nicht gesagt wird, dafür, wie die Dinge gesagt werden und was sich aus den Gesichtern wie aus dem Schweigen herauslesen lässt –, nur dann können wir uns vom Festhalten an demokratischen Verfahren losmachen. Es geht darum, die Leere, die die Demokratie zwischen den individuellen Atomen aufrecht erhält, durch volle Aufmerksamkeit füreinander, durch eine beispiellose Aufmerksamkeit für die gemeinsame Welt zu überwinden. Es geht darum, die mechanische Form des Argumentierens zu ersetzen durch eine Form der Wahrheit, der Öffnung, der Sensibilität für das, was da ist. Im 12. Jahrhundert, als sich Tristan und Isolde nachts trafen und unterhielten, war das ein »parlement«; wenn sich Menschen auf irgendeiner Straße unter irgendwelchen Umständen zufällig zusammenrotten und zu diskutieren beginnen, ist das eine »Versammlung«. Was der »Souveränität« der Vollversammlungen und dem Gequassel der Parlamente

entgegenzuhalten ist, ist die Wiederentdeckung der Fülle an Gefühlen, die verbunden ist mit dem Wort, dem *wahren* Wort. Das Gegenteil von Demokratie ist nicht die Diktatur, sondern die Wahrheit. Gerade weil es sich um Momente der *Wahrheit* handelt, in denen die Macht unverhüllt auftritt, sind Aufstände nie demokratisch.

3. Die »größte Demokratie der Welt« stürzt sich, ohne viel Aufsehen zu erregen, in eine weltweite Treibjagd auf einen ihrer Angestellten, Edward Snowden, der auf die schlechte Idee gekommen ist, ihr Programm der umfassenden Kommunikationsüberwachung zu enthüllen. Faktisch sind die meisten unserer schönen westlichen Demokratien hemmungslose Polizeiregime geworden, während die meisten Polizeiregime dieser Zeit stolz die Fahne der »Demokratie« hissen. Niemand hat allzu sehr Anstoß daran genommen, dass ein Regierungschef wie Papandreou fristlos entlassen wurde, weil er auf die fürwahr horrende Idee gekommen ist, den Wählern die Politik seines Landes, d. h. die Politik der Troika zur Abstimmung vorzulegen. In Europa ist es übrigens mittlerweile gang und gäbe, Wahlen auszusetzen, solange man einen unkontrollierbaren Ausgang erwartet; oder die Bürger noch einmal wählen zu lassen, wenn das Abstimmungsergebnis nicht den Erwartungen der Europäischen Kommission entspricht. Die Demokraten der »freien Welt«, die sich vor zwanzig Jahren aufplusterten, müssen sich die Haare raufen. Ist bekannt, dass Google, als ruchbar wurde, dass sich die Firma am Spionageprogramm Prism beteiligt, so weit ging, Henry Kissinger einzuladen, um ihren Angestellten zu versichern, dass es keinen anderen Weg gebe und unsere »Freiheit« diesen Preis erfordere? Es ist ja doch kurios, sich vorzustellen, wie der Mann, der im Lateinamerika der 1970er Jahre für alle faschistischen Staatsstreiche verantwortlich war, vor so *coolen*, »unschuldigen«, »unpolitischen« Angestellten wie denen im Firmensitz von Google in Silicon Valley über Demokratie räsoniert.

Man erinnert sich an Rousseaus Satz im *Gesellschaftsvertrag*: »Wenn es ein Volk aus Göttern gäbe, so würde es sich demokratisch regieren; für Menschen aber schickt eine so vollkommene Regierungsform sich nicht.« Oder jenen zynischeren von Rivarol: »Es gibt zwei Wahrheiten, die sich in dieser Welt niemals trennen lassen: Die erste Wahrheit ist, dass die Souveränität beim Volke liegt, und die zweite Wahrheit ist, dass das Volk die Souveränität niemals ausübt.«

Edward Bernays, Begründer der *Public Relations*, begann das erste Kapitel seines Buchs *Propaganda* mit dem Titel »Die Ordnung des Chaos« wie folgt: »Die bewusste und zielgerichtete Manipulation der Verhaltensweisen und Einstellungen der Massen ist ein wichtiger Bestandteil demokratischer Gesellschaften. Organisationen, die im Verborgenen arbeiten, lenken die gesellschaft-

lichen Abläufe. Sie sind die eigentlichen Regierungen in unserem Land.« Das war 1928. Was man im Grunde meint, wenn man von Demokratie spricht, ist die Identität zwischen Regierenden und Regierten, durch welche Mittel auch immer diese Identität erreicht wird. Daher die grassierende Heuchelei und Hysterie, die unsere Breitengrade heimsucht. In der demokratischen Staatsform regiert man, *ohne allzu sehr diesen Anschein zu erwecken*; die Herren schmücken sich mit den Attributen von Sklaven und die Sklaven glauben, Herren zu sein. Die einen üben die Macht im Namen der glücklichen Massen aus und sind zu permanenter Heuchelei gezwungen; die anderen geraten in Hysterie bei dem Glauben, über reale »Kaufkraft«, »Rechte« und eine »Meinung« zu verfügen, auf der das ganze Jahr über herumgetrampelt wird. Und weil die Heuchelei die bürgerliche Tugend *schlechthin* ist, haftet der Demokratie immer etwas hoffnungslos Bürgerliches an. In diesem Punkt lässt sich das Gefühl des Volkes nicht täuschen.

Ob man nun Demokrat vom Format eines Obamas oder grimmiger Anhänger von Arbeiterräten ist und wie auch immer man sich die »Regierung des Volkes durch sich selbst« vorstellt: Was die Frage der Demokratie immer *verschleiert*, ist die Frage der Regierung. Ihr Postulat und Ungedachtes ist immer: Es braucht eine Regierung. Regieren ist eine ganz bestimmte Form der Machtausübung. Regieren bedeutet nicht, einem Körper Disziplin aufzuzwingen oder das Gesetz in einem Gebiet durchzusetzen, auch wenn man die Zuwiderhandelnden dann foltern muss wie im Ancien Régime. Ein König herrscht. Ein General kommandiert. Ein Richter richtet. Regieren ist etwas anderes. Es bedeutet, die Verhaltensweisen einer Bevölkerung, einer Vielheit zu lenken, über die man wachen muss wie ein Schäfer über seine Herde, um das Potenzial zu maximieren und der Freiheit eine Richtung zu geben. Es bedeutet also, ihre Wünsche, ihr Funktionieren und Denken, ihre Gewohnheiten, Befürchtungen, Veranlagungen und ihr Umfeld zu berücksichtigen und zu formen. Es bedeutet, feinfühlig auf die Emotionen der Bevölkerung, ihre mysteriösen Schwankungen achtend, eine Fülle an – diskursiven, polizeilichen, materiellen – Taktiken zu entfalten; es bedeutet, sein Handeln in ständiger Sensibilität für die jeweilige affektive und politische Stimmungslage so abzustimmen, dass Unruhen und Aufruhr verhindert werden. Auf das Umfeld einwirken und kontinuierlich seine Variablen zu verändern, auf die einen einwirken, um die Verhaltensweise der anderen zu beeinflussen, die Herrschaft über die Herde zu behalten. Alles in allem bedeutet es, auf nahezu allen Ebenen, auf denen sich die menschliche Existenz abspielt, einen Krieg zu führen, der jedoch nie so genannt wird und als solcher nicht in Erscheinung tritt. Einen subtilen, psychologischen, indirekten Krieg um Einfluss.

Was sich im Westen seit dem 17. Jahrhundert unaufhaltsam entfaltet,

ist nicht die Staatsmacht, sondern, vermittels der Errichtung von Nationalstaaten und heute durch deren Ruin, die *Regierung* als spezifische Herrschaftsform. Wenn man heute bedenkenlos den alten, starren Überbau der Nationalstaaten zusammenbrechen lässt, dann gerade deshalb, weil er dieser vielzitierten glatten, plastischen, informellen, taoistischen »Gouvernanz« Platz machen muss, die sich allenthalben durchsetzt, vom Selbstmanagement über Beziehungen und Städte bis in die Unternehmen. Wir Revolutionäre können uns des Gefühls nicht erwehren, dass wir, eine nach der anderen, jede Schlacht verlieren, weil sie auf einer Ebene geführt werden, zu der wir noch immer keinen Zugang gefunden haben, weil wir unsere Kräfte um bereits verlorene Standpunkte bündeln, weil die Angriffe dort geführt werden, wo wir uns nicht verteidigen. Das rührt weitgehend daher, dass wir uns die Macht noch in der Gestalt des Staates, des Gesetzes, der Disziplin, der Souveränität vorstellen, wo sie doch unaufhaltsam als Regierung weiter voranschreitet. Wir suchen die Macht im festen Zustand, wo sie doch schon lange in einen flüssigen, wenn nicht gasförmigen Zustand übergegangen ist. Aus Verzweiflung beginnen wir alles verdächtig zu finden, was noch eine präzise Form hat – Gewohnheiten, Anhänglichkeiten, Verankerung, Können oder Logik –, während sich die Macht eher in der unablässigen Auflösung jeder Form äußert.

Die Wahlen haben nichts speziell Demokratisches an sich: Könige wurden lange Zeit gewählt, und nur wenige Autokraten lassen es sich entgehen, von Zeit zu Zeit eine Volksabstimmung zu veranstalten. Wenn Wahlen demokratisch sind, dann nicht, weil sie es möglich machen, eine Beteiligung der Menschen an der Regierung zu gewährleisten, sondern vielmehr, weil sie eine gewisse *Zustimmung* zu dieser ermöglichen, weil sie die Illusion nähren, sie ein wenig gewählt zu haben. »So ist die Demokratie das Wesen aller Staatsverfassung«, schrieb Marx. Er täuschte sich. Die Demokratie ist das Wesen *aller Regierungsformen*. Die Identität von Regierendem und Regiertem ist das äußerste Limit, an dem die Herde kollektiver Hirte wird und der Hirte in seiner Herde aufgeht, wo die Freiheit mit Gehorsam zusammenfällt und die Bevölkerung mit dem Souverän. Das gegenseitige Aufgehen von Regierendem und Regiertem ist Regierung *im Reinzustand*, die keinerlei Form noch Grenze mehr kennt. Nicht zufällig beginnt man nun, über die *Liquid Democracy* (Flüssige Demokratie) zu theoretisieren. Denn jede feste Form bildet ein Hindernis für die Ausübung der reinen Regierung. In der großen Bewegung allgemeiner Verflüssigung gibt es kein Widerlager, es gibt nur Abschnitte auf einer Asymptote. Je flüssiger, desto regierbarer; und je regierbarer, desto demokratischer. Der metropolitane Single ist natürlich demokratischer als ein verheiratetes Paar, das wiederum demokratischer ist als der Familienclan, der wiederum demokratischer ist als der Mafi-

astadtteil.

Wer die Rechtsformen für eine definitive Errungenschaft der Demokratie hielt und nicht für eine transitorische Form, die allmählich überwunden wird, sieht sich getäuscht. Mittlerweile stellen sie ein formelles Hindernis für die Beseitigung der »feindlichen Kämpfer« gegen die Demokratie wie für die unentwegte Umstrukturierung der Wirtschaft dar. Vom Italien der 1970er Jahre bis zu Obamas *Dirty Wars* ist Terrorismusbekämpfung nicht ein bedauerlicher Verstoß gegen unsere schönen demokratischen Prinzipien, eine unbedeutende Ausnahme davon, sondern der stetige *konstituierende Akt* zeitgenössischer Demokratien. Die Vereinigten Staaten erstellen eine Liste mit 680 000 Namen von »Terroristen« weltweit und unterhalten ein Korps von 25 000 Personen, die JSOC, die in völliger Intransparenz damit beauftragt sind, irgendwen irgendwann irgendwo auf der Erdoberfläche zu töten. Mit ihrer Flotte an Drohnen, die es mit der exakten Identität derer, die sie zerfetzen, nicht allzu genau nehmen, haben die außergerichtlichen Tötungen die außergerichtlichen Verfahren nach Art von Guantanamo abgelöst. Wer sich darüber entrüstet, versteht schlicht nicht, was *demokratisch regieren* bedeutet, sondern ist in der letzten Phase steckengeblieben, als der moderne Staat noch die Sprache des Gesetzes sprach.

In Brasilien werden im Namen der Terrorbekämpfung junge Menschen verhaftet, deren Vergehen darin besteht, dass sie eine Demonstration gegen die Fußball-WM organisieren wollten. In Italien werden vier Genossen als »Terroristen« verhaftet, mit der Begründung, ein Angriff auf eine Baustelle des Hochgeschwindigkeitszugs TAV, bei dem ein Kompressor abgebrannt wurde und zu dem sich die Bewegung als Ganzes bekannt hat, habe dem »Image« des Landes schweren Schaden zugefügt. Diese Beispiele genügen, das Ereignis ist universell: Allmählich wird alles, was sich den Machenschaften der Regierungen widersetzt, als »terroristisch« behandelt. Ein liberaler Geist könnte darüber besorgt sein, dass die Regierungen ihre demokratische Legitimität langsam untergraben. Doch weit gefehlt: Sie gestalten sie damit nur um. Zumindest wenn die Operation gelingt, wenn sie die Gemüter sorgfältig genug erkundet und das Terrain der Empfindlichkeiten bereitet haben. Denn wenn Ben Ali und Mubarak die Massen auf den Straßen als Terroristenbanden beschimpfen und das nicht greift, wendet sich der Versuch der Umgestaltung gegen sie selbst; ihr Scheitern entzieht ihnen den Boden der Legitimität; so strampeln sie im Leeren, und alle können es sehen; ihr Sturz steht unmittelbar bevor. Die Operation entpuppt sich erst im Moment ihres Scheiterns als das, was sie ist.

4. Der von Argentinien ausgehende Slogan »*Que se vayan todos!*« lehrte die führenden Köpfe in aller Welt sehr wohl das Zittern. In unzähligen Sprachen haben wir in den letzten Jahren unseren Wunsch nach *Absetzung* der herrschen-

den Macht herausgeschrien. Erstaunlich genug, dass das in mehreren Fällen gelungen ist. Doch wie schwach auch immer die Regierungen sind, die auf solche »Revolutionen« folgten, der zweite Teil des Slogans »Y que no quede ni uno!« – »Auf dass keiner übrig bleibe!« – ist unbeachtet geblieben. Neue Marionetten haben die vakanten Stellen besetzt. Das eindrücklichste Beispiel dafür ist Ägypten. Tahrir hat Mubarak den Kopf gekostet und die Tamarut-Bewegung den von Mursi. Die Straße forderte jedes Mal die Absetzung, aber ihr fehlte die Kraft, sie zu organisieren, sodass es die bereits organisierten Kräfte – die Muslimbrüder und die Armee – waren, die diese Absetzung usurpierten und sie zu ihrem Vorteil vollendeten. Eine Bewegung, die fordert, ist einer Kraft, die *handelt*, immer unterlegen. Bewundernswert ist, nebenbei, wie austauschbar im Grunde die Rolle des Souveräns und die des »Terroristen« sind, wie schnell man vom Regierungssitz in die Verliese der Gefängnisse wandern kann und umgekehrt.

Die Aufständischen von gestern klagen dann meist: »Die Revolution ist verraten worden. Dafür sind wir nicht gestorben, dass eine Übergangsregierung Wahlen ausruft und dann eine Verfassunggebende Versammlung eine neue Verfassung ausarbeitet, die die Modalitäten von Neuwahlen vorgibt, aus denen eine neue Regierung hervorgeht, die fast identisch ist mit der vorigen. Wir wollten, dass das Leben sich ändert, aber nichts oder nur sehr wenig hat sich geändert.« Die Radikalen haben in diesem Punkt ihre immergleiche Erklärung parat: dass nämlich das Volk sich selbst regieren soll, statt seine Vertreter zu wählen. Wenn die Revolutionen systematisch verraten werden, dann ist das vielleicht Schicksal; vielleicht ist es aber auch ein Zeichen dafür, dass unsere Vorstellung von Revolution mit gewissen verdeckten Mängeln behaftet ist, die sie zu diesem Schicksal verdammen. Einer dieser Mängel liegt darin, dass wir uns die Revolution noch zu häufig als eine Dialektik von Konstituierendem, d.h. Verfassunggebendem, und Konstituiertem, also Verfasstem, vorstellen. Wir glauben noch an die Mär, jede konstituierte Macht wurzele in einer konstituierenden Macht, der Staat leite sich von der Nation ab wie der absolutistische Monarch von Gott, und hinter der geltenden Verfassung verberge sich dauerhaft eine andere Konstitution, eine sowohl unterschwellige als auch übernatürliche Ordnung, die zumeist stumm ist, aber gelegentlich wie ein Blitz auftaucht. Wir möchten glauben, es genüge, dass »das Volk« sich versammelt, wenn möglich vor dem Parlament, und »Ihr vertretet uns nicht!« schreit, damit durch simple Epiphanie die konstituierende Macht die konstituierten Mächte wundersam vertreibt. Diese Fiktion von konstituierender Macht dient in Wirklichkeit nur dazu, den rein politischen, zufälligen Ursprung, den *Gewaltstreich* zu kaschieren, durch den sich jede Macht etabliert. Wer die Macht übernommen hat, projiziert nachträglich auf das nunmehr kontrollierte gesellschaftliche Ganze den Ursprung seiner Macht und bringt

dieses derart *in seinem eigenen Namen* rechtmäßig zum Schweigen. So vollbringt man regelmäßig die Heldentat, im Namen des Volkes auf das Volk zu schießen. Die konstituierende Macht ist das Lichtkleid, in das sich der stets schmutzige Ursprung der Macht hüllt, der Schleier, der hypnotisiert und alle glauben macht, die konstituierte Macht stelle wesentlich viel mehr dar, als sie in Wirklichkeit ist.

Wer sich, wie Antonio Negri, anbietet, »die Revolution zu lenken«, sieht überall, von den Aufständen in den Vororten bis zu den Erhebungen in der arabischen Welt, nur »verfassunggebende Kämpfe«. Ein Madrider Negri-Anhänger und Befürworter eines hypothetischen »verfassunggebenden Prozesses«, der aus der Bewegung der Plätze hervorgehen soll, wagt sogar, zur Gründung der »Partei der Demokratie«, der »Partei der 99%« aufzurufen, um »eine neue, demokratische Verfassung hervorzubringen, die ebenso ›beliebig‹, ebenso nicht-repräsentativ, ebenso postideologisch sein soll wie es 15M war«. Diese Art von Verirrung ist für uns eher Anlass, die Idee der Revolution als *bloße Absetzung* zu überdenken.

Eine Macht zu instituieren oder zu konstituieren heißt, ihr eine Basis, eine Grundlage, eine Legitimität zu verleihen. Für einen Wirtschafts-, Rechts- oder Polizeiapparat heißt es, seine gebrechliche Existenz auf einer Ebene zu festigen, die über ihm steht, in einer Transzendenz, die ihn unerreichbar machen soll. Was nie etwas anderes ist als eine räumlich festzumachende, spezifische Teilentität, erhebt sich durch diesen Vorgang auf eine andere Stufe, von der aus dann vorgeblich alles umfasst wird; eine Macht wird als Konstituiertes zur Ordnung ohne Äußeres, zur Existenz ohne Gegenüber, die nur unterwerfen oder vernichten kann. Die Dialektik von Konstituierendem und Konstituiertem verleiht dem, was stets nur zufällige politische Form ist, höheren Sinn. So wird die Republik zum universellen Zeichen einer unhinterfragbaren, ewigen menschlichen Natur oder das Kalifat zum einzigen Heim der Gemeinschaft. Die konstituierende Macht ernennt diesen ungeheuerlichen Zauber, der den Staat zu dem macht, der, weil auf Vernunft gegründet, nie unrecht hat, der keine Feinde kennt, da Widerstand leisten heißt, ein Verbrecher zu sein; der alles machen kann, da er ehrlos ist.

Um die Macht abzusetzen, genügt es also nicht, sie auf den Straßen zu besiegen, ihren Apparat zu zerschlagen, ihre Symbole zu verbrennen. Die Macht abzusetzen heißt, ihr ihre Grundlagen zu entziehen. Genau das tun Aufstände. In ihnen erscheint das Konstituierte, wie es ist, in seinen tausend ungelenken oder aber effizienten, plumpen oder aber ausgeklügelten Manövern. »Der Kaiser ist nackt«, heißt es dann, da der Schleier des Konstituierenden zerrissen ist und alle durchsehen. Die Macht abzusetzen, bedeutet, ihr die Legitimität zu ent-

ziehen, sie so weit zu bringen, dass sie zu ihrer Willkürlichkeit steht, ihre Zufälligkeit enthüllt. Es bedeutet zu zeigen, dass sie sich nur in einer bestimmten Situation durch die von ihr angewandten Kriegslisten, Verfahren und Schwindeleien hält – es bedeutet, aus der Macht eine vorübergehende Konstellation der Dinge zu machen, die wie so viele andere kämpfen und tricksen muss, um zu überleben. Es bedeutet, die Regierung zu zwingen, sich auf das Niveau der Aufständischen herabzulassen, die nicht mehr »Monster«, »Kriminelle« oder »Terroristen« sein können, sondern nur noch Gegner. Die Polizei zu zwingen, nichts als eine Gangsterbande, und das Gerichtswesen, eine kriminelle Vereinigung zu sein. Im Aufstand ist die herrschende Macht nur noch eine Kraft neben anderen auf der Ebene des gemeinsamen Kampfs und nicht mehr jene Metakraft, die alle Gewalten beherrscht, befehligt und verurteilt. Alle Dreckskerle haben eine Adresse. Die Macht abzusetzen bedeutet, sie auf den Erdboden zurückzuholen.

Wie auch immer die Konfrontation auf den Straßen ausgeht, der Aufstand hat seit jeher das dichte Gewebe an Überzeugungen zerrissen, das der Regierung erlaubt, ihre Rolle auszuüben. Deshalb verlieren jene, die es eilig haben, den Aufstand zu begraben, keine Zeit damit, das zerbröselte Fundament einer bereits nicht mehr vorhandenen Legitimität zu kitten. Sie versuchen im Gegenteil, der Bewegung selbst einen neuen Anspruch auf Legitimität zu verleihen, das heißt einen neuen Anspruch darauf, sich als vernunftbegründet auszugeben und die strategische Ebene zu dominieren, auf der sich die verschiedenen Kräfte gegenüberstehen. Die Legitimität »des Volks«, »der Unterdrückten« oder der »99%« ist das trojanische Pferd, durch das man der im Aufstand durchgesetzten Absetzung wieder konstituierenden Charakter verleiht. Es ist die sicherste Methode, einen Aufstand kaputt zu machen – eine, die nicht einmal erforderlich macht, dass er auf der Straße besiegt wird. Um die Absetzung irreversibel zu machen, müssen wir also damit beginnen, *auf unsere eigene Legitimität* zu verzichten. Wir müssen die Vorstellung aufgeben, dass man Revolution im Namen von etwas macht und es eine wesensmäßig gerechte, unschuldige Entität gäbe, die zu vertreten die revolutionären Kräfte bemüht wären. Man holt die Macht nicht auf den Erdboden zurück, um sich selbst in den Himmel zu heben.

Um die spezifische Form von Macht unserer Epoche abzusetzen, muss zuerst die Evidenz, gemäß der Menschen *regiert werden müssen*, sei es demokratisch durch sich selbst oder hierarchisch durch andere, wieder als die Hypothese angesehen werden, die sie ist. Diese implizite Annahme reicht mindestens auf die Geburt der Politik im antiken Griechenland zurück – und sie übt eine solche Macht aus, dass selbst die Zapatisten ihre »autonomen Gemeinden« in Form von »Räten der guten Regierung« gestalteten. Man hat es hier mit einer verortbaren Anthropologie zu tun, die man beim individualistischen Anarchisten, der auf

volle Befriedigung seiner eigenen Leidenschaften und Bedürfnisse hofft, ebenso antrifft wie bei scheinbar pessimistischeren Auffassungen vom Menschen als gieriger Bestie, der nur von einer verbindlichen Macht daran gehindert werden kann, seinen Nächsten zu verschlingen. Machiavelli, der den Menschen als »undankbar, wankelmütig, verstellt, feig in der Gefahr und begierig auf Gewinn« sieht, ist in diesem Punkt einig mit den Gründervätern der amerikanischen Demokratie: »Wenn man eine Regierung errichtet, muss man vom Grundsatz ausgehen, dass der Mensch ein Schelm ist«, postulierte Hamilton. Immer geht man dabei von der Vorstellung aus, die politische Ordnung sei dazu berufen, die mehr oder weniger grausame menschliche Natur zu bändigen, in der das Ich den anderen wie der Welt gegenübersteht und es nur getrennte Körper gibt, die es durch irgendeinen Kunstgriff zusammenzuhalten gilt. Wie Marshall Sahlins gezeigt hat, ist diese Vorstellung von der menschlichen Natur, die durch »die Kultur« gebändigt werden müsse, *eine westliche Illusion*. Sie drückt unser Elend *hier bei uns* aus und nicht das aller Erdenbewohner. »Für den größten Teil der Menschheit ist der Egoismus, den wir gut kennen, nicht natürlich im normativen Sinn des Wortes: Er wird als eine Form von Wahnsinn oder Verhexung betrachtet, als Ursache der Ächtung, der Tötung; zumindest als Zeichen eines Übels, das es zu heilen gilt. Die Habgier ist weniger Ausdruck einer vorgesellschaftlichen menschlichen Natur als eines Mangels an Menschlichkeit.«

Um die Regierung abzusetzen, genügt es aber nicht, diese Anthropologie und ihren vermeintlichen »Realismus« zu kritisieren. Man muss sie *von Außen her* zu fassen kriegen, eine andere Wahrnehmungsebene bejahen. Denn wir bewegen uns tatsächlich *auf einer anderen Ebene*. Ausgehend vom relativen Äußeren dessen, was wir leben, was wir aufzubauen versuchen, sind wir zur Überzeugung gelangt: Die Frage der Regierung stellt sich nur von einer Leere her, von einer Leere, die mehrheitlich zuerst *hergestellt* werden musste. Die Macht muss sich weit genug von der Welt gelöst haben, sie muss eine ausreichende Leere um das Individuum oder aber in ihm geschaffen haben, sie muss einen ausreichend verlassenen Raum geschaffen haben, um sich von dort aus fragen zu können, wie all die ungleichen Teile, die nichts mehr miteinander verbindet, zusammenzufügen sind und sich das Getrennte *als Getrenntes* vereinen lässt. Die Macht schafft die Leere. Die Leere ruft nach Macht.

Aus dem Regierungsparadigma herauszukommen, heißt, politisch von der umgekehrten Hypothese auszugehen. Es gibt keine Leere, alles ist bewohnt, wir sind, jede und jeder von uns, Durchgangs- und Knotenpunkt unzähliger Affekte, Nachkommenschaften, Geschichten, Bedeutungen, materieller Flüsse, die über uns hinausreichen. Die Welt umgibt uns nicht, sie durchströmt uns. Was wir bewohnen, bewohnt uns. Was uns umgibt, schafft uns. Wir gehören uns

nicht. Wir sind seit jeher in all dem verbreitet, an das wir uns binden. Es geht nicht darum, die Leere zu formen, von der aus wir endlich wieder all das in den Griff bekommen könnten, was uns entgleitet, sondern zu lernen, das besser zu bewohnen, was da ist – das setzt voraus, es wahrnehmen zu können, und das ist für uns blinde Kinder der Demokratie alles andere als einfach. Eine Welt wahrzunehmen, die nicht von Dingen, sondern von Gewalten bewohnt wird, nicht von Subjekten, sondern von Mächten, nicht von Körpern, sondern von Bindungen.

Erst in der Fülle der Lebensformen kommt die Absetzung zu ihrer Vollendung.

Da ist Abzug dann Affirmation, und Affirmation ist Teil des Angriffs.

Die Macht ist logistisch. Blockieren wir alles!



Turin, 28. Januar 2012

1. *Dass die Macht nunmehr in den Infrastrukturen liegt*

2. *Über den Unterschied zwischen organisieren und sich organisieren*

3. *Über Blockaden*

4. *Über die Erforschung*

1. Besetzung der Kasbah in Tunis, des Syntagma-Platzes in Athen, Belagerung des Londoner Westminster während der Studentenbewegung 2011, Einkreisung des Parlaments in Madrid am 25. September 2012 und in Barcelona am 15. Juni 2011, Unruhen rund um die Abgeordnetenkammer in Rom am 14. Dezember 2010, Versuch des Eindringens in die Assembleia da República am 15. Oktober 2011 in Lissabon, Brand im bosnischen Präsidentensitz im Februar 2014: Die Orte der institutionellen Macht üben eine magnetische Anziehungskraft auf Revolutionäre aus. Gelingt es den Aufständischen, die Parlamente, Präsidentenpaläste und Sitze anderer Institutionen zu belagern wie in der Ukraine, in Libyen oder Wisconsin, bemerken sie jedoch, dass die Orte leer sind, leer an Macht, und geschmacklos eingerichtet. Wenn man dem »Volk« verbietet, sie zu stürmen, dann nicht, um es daran zu hindern, »die Macht zu übernehmen«, sondern um zu vermeiden, dass es begreift, dass die Macht *nicht mehr in den Institutionen liegt*. Da gibt es nichts als verlassene Tempel, stillgelegte Festungen, bloßes Dekor – aber wahre *Köder für Revolutionäre*. Im Impuls des Volks, die Szene zu stürmen, um herauszufinden, was hinter den Kulissen passiert, ist die Enttäuschung schon angelegt. Selbst die eifrigsten Verschwörungstheoretiker würden dort keinerlei Geheimnis entdecken, wenn sie Zugang hätten; die Wahrheit ist, dass die Macht schlicht nicht mehr diese theatralische Realität ist, an die uns die Moderne gewöhnt hat.

Derweil wird die Wahrheit darüber, wo die Macht tatsächlich zu orten ist, gar nicht verheimlicht; wir weigern uns nur, sie zu sehen, so sehr würde das unseren allzu bequemen Gewissheiten einen Dämpfer geben. Um diese Wahrheit zu erkennen, muss man sich nur die Banknoten anschauen, die von der Europäischen Union herausgegeben werden. Was weder Marxisten noch neoklassische Ökonomen je eingestehen konnten, aber eine archäologisch anerkannte Tatsache ist: Das Geld ist kein ökonomisches Hilfsmittel, sondern eine in seinem Wesen *politische* Realität. Noch jede Währung musste sich auf eine politische Ordnung stützen, die in der Lage ist, sie zu garantieren. Deshalb finden sich auf den Zahlungsmitteln der verschiedenen Länder traditionellerweise auch die Antlitze von Kaisern, großen Staatsmännern und Gründervätern oder die verkörperten Allegorien der Nation abgebildet. Und was ist auf den Euro-Scheinen abgebildet? Nicht menschliche Gesichter, nicht Insignien persönlicher Souveränität, sondern Brücken, Aquädukte, Bögen – unpersönliche, in ihrem Kern hohle Architektur. Was die Wahrheit über das gegenwärtige Wesen der Macht betrifft, hat jeder Europäer ein gedrucktes Exemplar in der Tasche. Sie lässt sich wie folgt ausdrücken: *Die Macht liegt nunmehr in den Infrastrukturen dieser Welt*. Die gegenwärtige Macht ist architektonischer und unpersönlicher Natur, nicht

repräsentativ und persönlich. Die traditionelle Macht ist repräsentativer Natur: Der Papst war der Vertreter Christi auf Erden, der König der Vertreter Gottes, der Präsident jener des Volks, der Parteivorsitzende jener des Proletariats. Diese persönliche Politik ist tot, und deshalb belustigen die paar auf Erden verbleibenden Tribune mehr als sie regieren. Das Politpersonal setzt sich tatsächlich aus mehr oder weniger talentierten Clowns zusammen; daher der durchschlagende Erfolg des armseligen Beppe Grillo in Italien oder des erschreckenden Dieudonné in Frankreich. Alles in allem verstehen sie es wenigstens zu *unterhalten*, es ist sogar ihr Beruf. So wird mit dem Vorwurf an Politiker, sie würden »uns nicht vertreten«, nur der Nostalgie gefrönt und eine offene Tür eingetreten. Dafür sind die Politiker nicht da; sie sind da, um uns abzulenken, da die Macht woanders liegt. Diese richtige Intuition verselbstständigt sich in all dem zeitgenössischen Verschwörungsdenken. Die Macht ist tatsächlich woanders, woanders als in den Institutionen, aber deshalb noch lange nicht verborgen. Oder wenn, dann wie Poes *Entwendeter Brief*. Niemand sieht ihn, weil ihn alle jederzeit vor Augen haben – in Form einer Hochspannungsleitung, einer Autobahn, eines Kreisverkehrs, eines Supermarkts oder eines Informatikprogramms. Und wenn die Macht verborgen ist, dann wie ein Kanalisationssystem, ein Unterseekabel, ein entlang der Zugstrecke geführtes Glasfaserkabel oder ein *Datenzentrum* mitten im Wald. Die Macht ist die Organisation selbst dieser Welt, dieser Welt der Ingenieure, der Konfiguration und des *Designs*. Darin liegt das Geheimnis, *nämlich dass es keines gibt*.

Die Macht ist dem Leben, wie es technologisch und kommerziell organisiert ist, mittlerweile immanent. Sie gibt sich den neutralen Anschein von Arbeitsinstrumenten oder der ruhigen Startseite von Google. Wer die Planung des Raums bestimmt, wer Umwelt und Umgebung beherrscht, wer die Dinge managt, die Zugänge verwaltet, regiert die Menschen. Die heutige Macht hat einerseits das Erbe der alten Polizeiwissenschaft angetreten, die darin besteht, über »Wohl und Sicherheit der Bürger« zu wachen, andererseits jenes des logistischen Wissens der Militärs, ihrer »Kunst, Armeen zu bewegen«, die zur Kunst geworden ist, die Kontinuität der Kommunikationsnetze und die strategische Mobilität zu gewährleisten. Jede Facette unserer sprachlichen Auffassung von Öffentlichkeit, von Politik haben wir ausgiebig diskutiert, während schon *vor unseren Augen* die tatsächlichen Entscheidungen getroffen wurden. Die heutigen Gesetze sind in Stahlstrukturen geschrieben und nicht in Worten. All die Empörung der Bürger muss zwangsläufig am Stahlbeton dieser Welt abprallen. Das große Verdienst des Kampfs gegen die Hochgeschwindigkeitsstrecke TAV in Italien besteht darin, in solcher Klarheit all das verstanden zu haben, was politisch war an dieser banalen öffentlichen Baustelle. Das wiederum kann kein

Politiker zugeben. Wie dieser Bersani, der den No TAV eines Tags entgegenhielt: »Immerhin handelt es sich nur um eine Zuglinie, nicht um einen Bomber.« »Eine Baustelle ist ein Bataillon wert«, schätzte dagegen Marschall Lyautey, dessen »Befriedung« der Kolonien seinesgleichen sucht. Wenn sich überall in der Welt, von Rumänien bis Brasilien, Kämpfe gegen große Infrastrukturprojekte häufen, dann deshalb, weil sich diese Intuition selbst gerade durchsetzt.

Wer auch immer irgendetwas gegen die bestehende Welt unternehmen will, muss davon ausgehen: Die tatsächliche Struktur der Macht liegt in der materiellen, technologischen, physischen Organisation dieser Welt. *Die Regierung liegt nicht mehr bei der Regierung*. Das über ein Jahr dauernde »Machtvakuum« in Belgien zeigt eindeutig: Das Land konnte ohne Regierung, ohne gewählte Vertreter, Parlament, politische Debatte, Wahlkampf auskommen, ohne dass sein normales Funktionieren irgendwie beeinträchtigt worden wäre. Genauso löst in Italien mittlerweile seit Jahren eine »technische Regierung« die andere ab, ohne dass sich irgendwer darüber empört, dass dieser Begriff auf das Manifest-Programm der Futuristischen Partei von 1918 zurückgeht, das die ersten Faschisten ausbrüteten.

Die Macht ist mittlerweile die Ordnung der Dinge selbst, und die Polizei ist beauftragt, sie zu beschützen. Es fällt nicht leicht, sich eine Macht vorzustellen, die in den Infrastrukturen liegt, in den Mitteln, sie funktionieren zu lassen, sie zu kontrollieren und zu bauen. Wie soll eine Ordnung infrage gestellt werden, die sich nicht ausdrückt, sondern Schritt für Schritt wortlos aufbaut? Eine Ordnung, die sich in den Objekten des Alltags selbst vergegenständlicht hat. Eine Ordnung, deren politische Beschaffenheit ihre materielle Beschaffenheit ist. Eine Ordnung, die weniger in den Worten des Präsidenten zum Ausdruck kommt als in der Stille optimalen Funktionierens. Als sich die Macht noch in Erlassen, Gesetzen und Verordnungen ausdrückte, hatte die Kritik einen gewissen Einfluss. Eine Mauer dagegen kritisiert man nicht, man zerstört oder besprayt sie. Eine Regierung, die das Leben mit ihren Instrumenten und Gestaltungen *arrangiert*, deren Äußerungen die Form einer von Betonblöcken gesäumten und von Überwachungskameras überragten Straße annehmen, ruft meist nur eine ebenfalls wortlose Zerstörung auf den Plan. So ist der Angriff auf unsere alltägliche Umgebung zum Frevel, gleichsam zum Verstoß gegen die Verfassung geworden. Dass im Zuge städtischer Aufstände wahllos zerstört wird, ist gleichzeitig bezeichnend für das Bewusstsein über den Stand der Dinge und eine relative Machtlosigkeit ihnen gegenüber. Die stumme, unhinterfragbare Ordnung, die sich in der Existenz eines Bushäuschens materialisiert, geht leider nicht in Stücke, sobald dieses zertrümmert wird. Die Theorie der zerbrochenen Schaufenster überlebt auch, wenn alle Schaufenster zerbrochen sind. Alle scheinheili-

gen Verkündungen über die Unantastbarkeit der »Umwelt«, der gesamte heilige Kreuzzug zu ihrer Verteidigung erhellen sich erst im Schein dieser Neuigkeit: *Die Macht selbst ist Umwelt geworden*, sie ist *im Dekor aufgegangen*. Um ihre Verteidigung geht es in all den offiziellen Aufrufen zum »Umweltschutz«, und nicht um kleine Fische.

2. Der Alltag ist nicht immer *organisiert* worden. Dafür musste zuerst das Leben zerstört werden, angefangen bei der Stadt. Das Leben und die Stadt wurden nach *Funktionen*, »sozialen Bedürfnissen« aufgegliedert. Das Büroviertel, das Fabrikenviertel, das Wohnviertel, Freizeiträume, Trendviertel, in denen man sich vergnügt, der Ort, wo man isst, der Ort, wo man arbeitet, der Ort, wo man anbaggert, und der eigene Wagen oder der Bus, um alles zu verbinden, sind Ergebnis eines Prozesses des In-Form-Bringens des Lebens, der jegliche Lebensform verwüstet. Er wurde über ein Jahrhundert lang von einer ganzen Kaste von *Organisatoren*, einer ganzen grauen Armada an Managern mit Methode verfolgt. Das Leben und der Mensch wurden in ein Ensemble an Bedürfnissen zerlegt, um dann eine Synthese daraus zu organisieren. Ob diese Synthese den Namen »sozialistische Planung« oder »Markt« angenommen hat, spielt kaum eine Rolle. Dass sie zum Scheitern neuer Städte und zum Erfolg von Trendvierteln geführt hat, spielt kaum eine Rolle. Das Ergebnis ist dasselbe: Ödnis und existenzielle Depression. Von einer Lebensform bleibt nichts übrig, wenn sie in ihre Organe zerlegt wurde. Von daher rührt auch umgekehrt die greifbare Freude, die von den besetzten Plätzen der Puerta del Sol, des Tahrir, des Gezi ausströmte, oder die Attraktivität der Besetzung der Ländereien von Notre-Dames-des-Landes, trotz des fürchterlichen Schlamms dieser Bocage-Landschaft nahe Nantes. Von daher rührt die Freude, die von jeder *Gemeinschaft* ausgeht. Plötzlich ist das Leben nicht mehr in unverbundene Teile zerstückelt. Schlafen, kämpfen, essen, sich pflegen, feiern, sich verschwören, diskutieren gehören zum selben vitalen Impuls. Das alles ist nicht *organisiert*, das alles *organisiert sich*. Der Unterschied ist erheblich. Das eine verlangt Management, das andere Aufmerksamkeit – zwei in jeder Hinsicht unvereinbare Neigungen.

In einem Bericht über den Aufstand der Aymara in Bolivien Anfang der 2000er Jahre schreibt Raúl Zibechi, ein uruguayanischer Aktivist: »In diesen Bewegungen ist die Organisation nicht abgekoppelt vom Alltag, sondern der Alltag entfaltet sich in der aufständischen Aktion.« Er betont, dass 2003 in den Stadtteilen von El Alto »ein Gemeinschaftsethos das bisherige gewerkschaftliche Ethos abgelöst hat«. Das erhellt, worin der Kampf gegen die infrastrukturelle Macht besteht. Wer Infrastruktur sagt, sagt, dass das Leben von seinen Bedingungen losgelöst wurde. Dass man *Bedingungen* an das Leben *gestellt* hat. Dass es von Faktoren abhängt, auf die es keinen Einfluss mehr hat. Dass es

den Boden unter den Füßen verloren hat. Die Infrastrukturen organisieren ein Leben ohne Menschen, in der Schwebe, verzichtbar, abhängig von dem, der sie managt. Der metropolitane Nihilismus ist nur eine großmäulige Art, sich das nicht einzugestehen. Umgekehrt erhellt es, was in den laufenden Experimenten so vieler Viertel und Dörfer weltweit gesucht wird, sowie die unvermeidlichen Hindernisse. Nicht eine Rückkehr aufs Land, sondern eine Rückkehr auf den Erdboden. Die Stoßkraft der Aufstände – ihre Fähigkeit, die Infrastruktur des Gegners dauerhaft zu verwüsten –, hängt gerade von ihrem Grad an Selbstorganisation des gemeinsamen Lebens ab. Dass einer der ersten Reflexe von Occupy Wall Street darin bestand, die Brooklyn-Brücke zu blockieren, oder dass sich Bewohner der Kommune von Oakland während des Generalstreiks vom 12. Dezember 2011 zu mehreren Tausend daran gemacht haben, den Hafen zu blockieren, zeugt von der intuitiven Verbindung zwischen Selbstorganisation und Blockade. Die Schwäche der Selbstorganisation, die in diesen Besetzungen nur andeutungsweise erkennbar war, erlaubte es nicht, diese Versuche weiterzutreiben. Umgekehrt sind der Tahrir- und der Taksim-Platz zentrale Knotenpunkte des Autoverkehrs in Kairo und Istanbul. Werden diese Verkehrsflüsse blockiert, öffnet sich die Situation. Die Besetzung war sofort Blockade. Daher gelang es, die herrschende Normalität einer ganzen Metropole auszuhebeln. Auf einer völlig anderen Ebene fällt es schwer, keinen Zusammenhang herzustellen zwischen der Tatsache, dass die Zapatisten aktuell beabsichtigen, Abwehrkämpfe gegen 29 Bergbau-, Straßen-, Elektrizitäts- und Staudammprojekte miteinander zu verbinden, die mehrere indigene Völker in ganz Mexiko betreffen, und dass sie die letzten zehn Jahre damit verbracht haben, möglichst alle Mittel der Autonomie gegenüber den Bundesbehörden wie den Wirtschaftsmächten in die Hand zu bekommen.

3. Ein Plakat der Bewegung gegen den Ersteinstellungsvertrag (CPE) 2006 in Frankreich lautete: »Diese Welt hält sich durch ihre Flüsse aufrecht. Blockieren wir alles!« Diese damals von einer »erfolgreichen« Minderheit innerhalb einer selbst schon minoritären Bewegung vertretene Parole hat sich seither ziemlich durchgesetzt. Die Bewegung gegen die »Pwofitasyon« [kreolisch für maßlose Bereicherung, Anm. d. Ü.], die 2009 ganz Guadeloupe lähmte, griff sie im großen Stil auf. Während der französischen Bewegung gegen die Rentenreform von Herbst 2010 wurde die Praxis der Blockade zu einer grundlegenden Praxis des Kampfs, die gleichermaßen auf ein Tanklager, ein Einkaufszentrum, einen Bahnhof oder eine Produktionsstätte angewandt wurde. Das zeugt von einem gewissen Zustand der Welt.

Dass im Zentrum der französischen Bewegung gegen die Rentenreform die Blockade von Raffinerien stand, ist ein politisch nicht unbedeutender Faktor.

Die Raffinerien waren seit Ende der 1970er Jahre die Avantgarde dessen, was man damals »Prozessindustrie« oder fließende Produktion nannte. Man kann sagen, dass das Funktionieren der Raffinerie seither der Umstrukturierung der meisten Fabriken als Modell gedient hat. Im Übrigen spricht man nicht mehr von Fabriken, sondern von *Standorten*, Produktionsstandorten. Der Unterschied zwischen Fabrik und Standort besteht darin, dass eine Fabrik eine Ansammlung von Arbeitern, Know-how, Rohstoffen, Lagerbeständen ist, während ein Standort nur der Knotenpunkt auf einer Karte von Produktionsflüssen ist. Ihre einzige Gemeinsamkeit besteht darin, dass das, was bei beiden am Ende herauskommt, eine gewisse Transformation gegenüber dem erfahren hat, was hineingekommen ist. Die Raffinerie ist der Ort, wo das Verhältnis zwischen Arbeit und Produktion als Erstes gekippt ist. Der Arbeiter, oder eher der Maschinenführer, hat dort nicht einmal die Aufgabe, die Maschinen zu unterhalten und zu reparieren, was normalerweise Zeitpersonal übertragen wird, sondern muss nur eine gewisse Wachsamkeit gegenüber einem vollständig automatisierten Produktionsprozess walten lassen. Da leuchtet eine Kontrolllampe auf, die nicht aufleuchten sollte. Da ist ein ungewöhnliches Gluckern in den Rohren. Da ist Rauch, der seltsam entweicht oder nicht so aussieht, wie er aussehen sollte. Der Raffineriearbeiter ist eine Art Maschinenüberwacher, eine untätige Gestalt nervöser Konzentration. Und so ist es im Westen tendenziell mit zahlreichen Industriesektoren. Der klassische Arbeiter passte sich dem Produzenten rühmlich an. Hier *ist das Verhältnis zwischen Arbeit und Produktion schlicht ins Gegenteil verkehrt*. Arbeit gibt es nur, wenn die Produktion stillsteht, wenn sie durch eine Störung unterbrochen ist, die es zu beheben gilt. Die Marxisten können einpacken: Der Wertschöpfungsprozess einer Ware, die Förderung mittels Pumpen, fällt mit dem Prozess der Zirkulation zusammen, der wiederum mit dem Prozess der Produktion zusammenfällt, der in Echtzeit im Übrigen den Schlussfluktuationen des Marktes entspricht. Zu behaupten, der Wert der Ware entspreche der Arbeitszeit des Arbeiters, war ein ebenso erfolgreiches wie trügerisches politisches Manöver. In einer Raffinerie wie in jeder vollautomatisierten Fabrik hat diese Behauptung heute den Beigeschmack einer verletzenden Ironie. Geben wir China noch zehn Jahre, zehn Jahre Streiks und Arbeiterforderungen, und es wird dort genau gleich sein. Selbstverständlich ist es nicht unerheblich, dass die Raffineriearbeiter seit Langem zu den Bestbezahlten der Industrie zählen und dass in diesem Sektor zumindest in Frankreich als Erstes erprobt wurde, was man beschönigend »Verflüssigung der sozialen Beziehungen«, insbesondere in Gewerkschaften, nennt.

Während der Bewegung gegen die Rentenreform wurden die meisten Treibstofflager in Frankreich nicht von den paar Arbeitern blockiert, die dort

angestellt waren, sondern von Professoren, Studenten, Fahrern, Eisenbahnern, Postlern, Arbeitslosen, Gymnasiasten. Das liegt nicht daran, dass die Arbeiter dazu nicht berechtigt gewesen wären. Nur ist in einer Welt, in der die Organisation der Produktion dezentralisiert, zirkulierend und weitgehend automatisiert ist, wo jede Maschine nur noch ein Glied in einem integrierten Maschinensystem ist, das sie subsumiert, wo diese Maschinensystemwelt, in der Maschinen Maschinen produzieren, dazu tendiert, sich kybernetisch zu verbinden, jeder besondere Fluss ein Moment der Reproduktion der gesamten Kapitalgesellschaft. Es gibt keine »Reproduktionssphäre«, keine Arbeitskraft und keine sozialen Beziehungen mehr, die sich von der »Produktionssphäre« unterscheiden würden. Letztere ist im Übrigen keine Sphäre mehr, sondern eher die Grundstruktur der Welt und aller Beziehungen. Diese Flüsse physisch an einem beliebigen Punkt anzugreifen, bedeutet also, das System politisch in seiner Gesamtheit anzugreifen. Während das Subjekt des Streiks die Arbeiterklasse war, ist das Subjekt der Blockade einfach jeder Beliebige. Es ist irgendwer, irgendwer beschließt zu blockieren – und ergreift damit Partei gegen die bestehende Organisation der Welt.

Oft brechen Zivilisationen gerade dann zusammen, wenn sie ihren höchsten Entwicklungsstand erreicht haben. Jede Produktionskette wird bis zu einem Grad an Spezialisierung auf so viele Zwischenhändler ausgedehnt, dass nur einer verschwinden muss, um die ganze Kette lahmzulegen oder gar zu zerstören. Die Honda-Fabriken in Japan erlebten vor drei Jahren die längsten Phasen technischer Arbeitslosigkeit seit den 1960er Jahren schlicht deshalb, weil ein Zulieferer eines bestimmten Chips im Erdbeben von März 2011 verschwunden war und niemand sonst in der Lage war, ihn zu produzieren.

In der Manie, alles zu blockieren, die mittlerweile alle breiteren Bewegungen kennzeichnet, muss eine klare Umkehr des Verhältnisses zur Zeit gesehen werden. Wir sehen die Zukunft, wie Walter Benjamins Engel der Geschichte die Vergangenheit gesehen hat. »Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.« Die Zeit, die vergeht, wird nur noch als langsames Fortschreiten zu einem wahrscheinlich schrecklichen Ende gesehen. Jedes kommende Jahrzehnt wird als ein weiterer Schritt hin zum Klimachaos aufgefasst, das, wie alle begriffen haben, die fade »Klimaerwärmung« in Wirklichkeit darstellt. Die Schwermetalle reichern sich tagtäglich weiter in der Nahrungskette an, ebenso wie die radioaktiven Nuklide und so viele andere unsichtbare, aber verhängnisvolle Schadstoffe. Auch muss jeder Versuch, das globale System zu blockieren, jede Bewegung, jede Revolte, jeder Aufstand als ein frontaler Versuch verstanden werden, die *Zeit aufzuhalten*

und ihr eine weniger verhängnisvolle Richtung zu geben.

4. Nicht die Schwäche der Kämpfe erklärt, warum jede revolutionäre Perspektive sich in Nichts aufgelöst hat; die Schwäche der Kräfte erklärt sich vielmehr aus dem Fehlen einer glaubwürdigen revolutionären Perspektive. Besessen wie wir sind von einer Vorstellung der Revolution, haben wir ihre technische Dimension vernachlässigt. *Eine revolutionäre Perspektive besteht nicht mehr in der institutionellen Umstrukturierung der Gesellschaft, sondern in der technischen Konfiguration der Welten*. So gesehen ist es eine in der Gegenwart gezogene Linie und nicht ein schwebendes Bild in der Zukunft. Wenn wir eine Perspektive wiedergewinnen möchten, müssen wir die vage Feststellung, dass diese Welt nicht mehr fortbestehen kann, mit dem Wunsch verbinden, eine neue zu errichten. Denn wenn sich diese Welt hält, dann in erster Linie aufgrund der materiellen Abhängigkeit, in der jeder für sein bloßes Überleben dem guten allgemeinen Funktionieren der sozialen Maschine gegenübersteht. Wir müssen über ein vertieftes technisches Wissen über die Organisation dieser Welt verfügen; ein Wissen, das erlaubt, gleichzeitig die herrschenden Strukturen außer Betrieb zu setzen und uns die nötige Zeit zu verschaffen, die für die Organisierung einer materiellen und politischen Absetzbewegung gegenüber dem allgemeinen Lauf der Katastrophe nötig ist, einer Absetzbewegung, in der nicht das Gespenst des Mangels, der Dringlichkeit des Überlebens umgeht. Platt ausgedrückt: Solange wir nicht wissen, wie wir ohne Atomkraftwerke auskommen, und ihre Stilllegung ein Business jener bleibt, die sie ewig betreiben wollen, wird die Hoffnung darauf, den Staat abzuschaffen, weiter belächelt werden; solange die Perspektive einer Volkserhebung bedeutet, dass es an Pflege, Ernährung und Energie mangeln wird, wird es keine entschlossene Massenbewegung geben. Wir müssen, mit anderen Worten, wieder eine akribische Forschungsarbeit aufnehmen. Wir müssen in allen Sektoren, in allen Gegenden, die wir bewohnen, auf diejenigen zugehen, die über strategisches technisches Wissen verfügen. Nur dann werden es die Bewegungen wirklich wagen, »alles zu blockieren«. Nur dann wird die Leidenschaft freigesetzt werden, mit einem anderen Leben zu experimentieren, eine weitgehend technische Leidenschaft, die einer Umkehr des Abhängigmachens aller von der Technologie gleichkommt. Dieser Prozess der Wissensakkumulation, der Herstellung von Komplizenschaft in allen Bereichen ist Bedingung für ein ernsthaftes, massenweises Wiederaufkommen der revolutionären Frage.

»Die Arbeiterbewegung wurde nicht durch den Kapitalismus besiegt, sondern durch die Demokratie«, sagte Mario Tronti. Sie wurde auch besiegt, weil es ihr nicht gelang, sich das Wesentliche der Arbeitermacht anzueignen. Was den Arbeiter ausmacht, ist nicht seine Ausbeutung durch einen Chef, die er

mit allen anderen Lohnabhängigen teilt. Was den Arbeiter positiv ausmacht, ist sein technisches Können, verkörpert in einer bestimmten Produktionswelt. Da gibt es einen Hang zu Sachkundigkeit und zu gleichzeitiger Einfachheit, eine leidenschaftliche Kenntnis, die den eigentlichen Reichtum der Welt der Arbeit ausmachte, bevor das Kapital, sich der darin liegenden Gefahr bewusst werdend und nicht ohne zuvor all diese Kenntnis aufzusaugen, beschloss, aus Arbeitern Maschinenführer, Überwacher und Angestellte für die Wartung der Maschinen zu machen. Doch selbst hier besteht die Macht der Arbeiter weiter: Wer ein System am Laufen halten kann, weiß auch, wie man es effizient sabotieren kann. Niemand kann individuell die Gesamtheit der Techniken beherrschen, die dem gegenwärtigen System erlauben, sich zu reproduzieren. Das kann nur eine kollektive Kraft. Eine revolutionäre Kraft aufzubauen, bedeutet heute genau das: alle Welten und alle revolutionär notwendigen Techniken hervorzubringen, die gesamte technische Intelligenz in eine historische Kraft einfließen zu lassen und nicht in ein Regierungssystem.

Das Scheitern der französischen Bewegung gegen die Rentenreform von Herbst 2010 sollte uns die bittere Lektion erteilen, dass gerade wegen unserer Unzulänglichkeit *auf diesem Gebiet* die Gewerkschaft CGT die Oberhand über den ganzen Kampf behalten konnte. Sie musste nur die Blockierung der Raffinerien, eines Sektors, in dem sie die Hegemonie hat, zum Schwerpunkt der Bewegung machen. So konnte sie die Partie jederzeit abpfeifen, indem sie die Schleusen der Raffinerien wieder öffnete und damit jeden Druck auf das Land lockerte. Was der Bewegung dabei fehlte, war gerade ein Mindestmaß an Kenntnis über das materielle Funktionieren dieser Welt, eine Kenntnis, die verteilt in den Händen der Arbeiter, konzentriert unter der Glatze einiger Ingenieure und zweifellos gebündelt auf der gegnerischen Seite, in irgendeiner obskuren militärischen Instanz vorhanden ist. Wäre es gelungen, den Nachschub der Polizei mit Tränengas zu stören oder einen Tag lang die Fernsehpropaganda zu unterbrechen oder die Behörden vom Strom abzuhängen, wären die Dinge sicherlich nicht so jämmerlich ausgegangen. Im Übrigen ist zu bedenken, dass die wichtigste *politische* Niederlage der Bewegung war, dem Staat in Form einer präfektoralen Beschlagnahmung die strategische Entscheidungsmacht darüber überlassen zu haben, *wer* Benzin erhält und *wer* nicht.

»Wenn Sie heute jemanden loswerden wollen, müssen Sie seine Infrastrukturen angreifen«, schreibt treffend ein amerikanischer Akademiker. Seit dem Zweiten Weltkrieg hat die amerikanische Armee unaufhaltsam die Idee des »Infrastrukturkriegs« weiterentwickelt und sieht in den banalsten zivilen Einrichtungen die besten Ziele, um ihre Gegner in die Knie zu zwingen. Das erklärt übrigens, warum die strategischen Infrastrukturen dieser Welt zunehmend

geheimnisumwittert sind. Für eine revolutionäre Kraft ergibt es keinen Sinn, die Infrastruktur des Gegners blockieren zu können, solange sie nicht fähig ist, sie bei Bedarf zum eigenen Nutzen laufen zu lassen. Um das technologische System zerstören zu können, muss man experimentieren und gleichzeitig die Techniken umsetzen, die es überflüssig machen. Auf den Erdboden zurückzukommen, bedeutet vor allem, nicht mehr in Unkenntnis der Bedingungen unserer Existenz zu leben.

FUCK OFF GOOGLE



Oakland, 20. Dezember 2013

1. *Dass es keine »Facebook-Revolutionen« gibt, sondern eine neue Regierungswissenschaft, die Kybernetik*

2. *Krieg dem Smart!*

3. *Elend der Kybernetik*

4. *Technik gegen Technologie*

1. Die Herkunftsgeschichte ist wenig bekannt, aber nicht unwichtig: Twitter beruht auf einem Programm namens TXT-Mob, das von amerikanischen Aktivisten erfunden wurde, um sich an Demonstrationen gegen den nationalen Konvent der Republikaner im Jahr 2004 über Mobiltelefone zu verständigen. Diese Anwendung soll damals von rund 5000 Personen verwendet worden sein, die in Echtzeit Informationen über die Aktivitäten und Bewegungen der Polizei austauschten. Auch das zwei Jahre später lancierte Twitter wurde für ähnliche Zwecke eingesetzt, beispielsweise in Moldawien, und mit den iranischen Demonstrationen von 2009 verbreitete sich die Ansicht, es sei das nötige Werkzeug, um sich unter Aufständischen zu koordinieren, insbesondere gegen die Diktaturen. Als 2011 das bisher definitiv für unerschütterlich gehaltene England von Aufständen erfasst wurde, reimten sich die Journalisten daraus logisch zusammen, die Unruhen hätten sich dank Tweets von ihrem Zentrum Tottenham aus leichter ausbreiten können. Wie sich herausstellte, hatten die Aufständischen eher ein Auge auf die Blackberrys geworfen, jene verschlüsselten Telefone, die für das *Topmanagement* von Banken und Multis entworfen worden waren und deren Dekodierschlüssel nicht einmal den britischen Geheimdiensten zur Verfügung stand. Eine Hackergruppe hackte im Übrigen die Website von Blackberry, um sie im Nachhinein davon abzuhalten, mit der Polizei zu kooperieren. Wenn Twitter in diesem Fall eine Selbstorganisation erlaubte, dann die jener Horden von straßenfegenden Bürgern, die die bei den Zusammenstößen und Plünderungen entstandenen Schäden beseitigen und reparieren wollten. Aufgegriffen und koordiniert wurde diese Initiative von CrisisCommons, einem »Netz aus Freiwilligen, die zusammenarbeiten, um technologische Werkzeuge herzustellen und zu nutzen, die es ermöglichen, besser auf Katastrophen zu reagieren und die Widerstandsfähigkeit gegenüber einer Krise zu erhöhen«. Ein linkes französisches Käseblatt verglich diese Initiative damals mit der Organisierung der Puerta del Sol während der sogenannten Bewegung der »Empörten«. Diese Verwechslung einer Initiative, die versucht, möglichst schnell Ordnung wiederherzustellen, und der Tatsache, sich zu organisieren, um trotz wiederholten Polizeiangriffen zu mehreren Tausend auf einem besetzten Platz leben zu können, mag absurd erscheinen. Außer man sieht darin nur zwei *spontane, vernetzte staatsbürgerliche* Gesten. Die spanischen »Empörten«, oder zumindest ein nicht unerheblicher Teil davon, hatten seit 15M betont, sie vertrauten auf die Utopie einer vernetzten Bürgerschaft. Ihrer Ansicht nach hatten die computergestützten sozialen Netzwerke nicht nur die Ausbreitung der Bewegung von 2011 beschleunigt, sondern auch und vor allem die Grundlage einer neuen Form politischer Organisierung, für den Kampf und für die Gesellschaft,

gelegt: einer vernetzten, partizipativen, transparenten Demokratie. Für »Revolutionäre« ist es immer ärgerlich, wenn sie eine solche Idee mit Jared Cohen teilen, dem Berater der amerikanischen Regierung in Sachen Terrorbekämpfung, der während der »iranischen Revolution« 2009 Twitter kontaktierte und drängte, den Betrieb angesichts der Zensur aufrechtzuerhalten. Jared Cohen hat kürzlich mit dem ehemaligen Google-Chef Eric Schmidt ein eiskaltes Buch verfasst, *Die Vernetzung der Welt*. Bereits auf der ersten Seite kann man darin diesen schönen Satz lesen, der dazu angetan ist, bezüglich der politischen Tugenden der neuen Kommunikationstechnologien Verwirrung zu stiften: »Das Internet ist das größte Anarchismusexperiment aller Zeiten.«

»In Tripolis, in Tottenham oder an der Wall Street haben die Menschen gegen gescheiterte Politiken und schwache Beteiligungsmöglichkeiten durch Wahlen protestiert […] Sie haben das Vertrauen in Regierungen und andere zentralisierte Institutionen der Macht verloren […] Es gibt keine brauchbare Rechtfertigung für ein demokratisches System, in dem die Bürgerbeteiligung auf das Wählen beschränkt ist. Wir leben in einer Welt, in der normale Menschen Wikipedia-Beiträge schreiben; […] online gehen, um im Cyberspace und in der physischen Welt Proteste mitzuorganisieren, wie die Revolutionen in Ägypten und Tunesien oder die Demonstrationen der Empörten in Spanien; oder die von WikiLeaks enthüllten diplomatischen Depeschen studieren. Dieselben Technologien, die uns ermöglichen, über Distanz zusammenzuarbeiten, schaffen die Erwartung, dass wir uns darin verbessern, uns selbst zu regieren.« Das sagt nicht etwa eine »Empörte« – oder sollte es sich um eine solche handeln, müsste klargestellt werden, dass sie ihre Zelte lange in einem Büro des Weißen Hauses aufgeschlagen hatte: Beth Noveck leitete die Initiative zur Einführung von »Open Government« der Obama-Regierung. Dieses Programm geht von der Feststellung aus, dass die Funktion des Regierens nunmehr darin besteht, die Bürger miteinander zu vernetzen und Informationen zur Verfügung zu stellen, die bisher innerhalb des bürokratischen Apparats zurückgehalten werden. So ist für die Stadtverwaltung von New York »die hierarchische Struktur, die sich darauf stützt, dass die Regierung weiß, was gut für Sie ist, überholt. Das neue Modell für dieses Jahrhundert stützt sich auf Co-Creation und Zusammenarbeit.«

Wenig überraschend wurde das Konzept Open Government Data nicht von Politikern, sondern von Informatikern – übrigens eifrigen Anhängern der Entwicklung der Open-Source-Software – entwickelt, die sich auf die Gründerväter der Vereinigten Staaten beriefen, wonach »jeder Bürger an der Regierung beteiligt sei«. Die Regierung wird hier auf die Rolle eines Moderators oder Vermittlers reduziert, letztlich auf die einer »Plattform zur Koordinierung der

Tätigkeit der Bürger«. Der Vergleich mit den sozialen Netzwerken ist absolut gewollt. »Wie kann sich die Stadt in gleicher Weise denken wie die API-Umgebung [Programmierschnittstellen] von Facebook oder Twitter?«, fragt man sich in der Stadtverwaltung von New York. »Damit soll eine stärker nutzerorientierte Erfahrung von Regierung ermöglicht werden, denn es geht nicht nur um den Konsum, sondern um die Koproduktion von öffentlichen Dienstleistungen und Demokratie.« Selbst wenn man diesen Diskurs als Hirngespinst abtut, das den etwas überhitzten Hirnen von Silicon Valley entsprungen ist, bestätigt er, dass sich die Regierungspraxis immer weniger mit der staatlichen Souveränität identifiziert. In einer Zeit der Netzwerke bedeutet regieren, die Vernetzung von Menschen, Gegenständen und Maschinen sowie den freien, das heißt transparenten, das heißt kontrollierbaren Fluss der so erzeugten Information zu gewährleisten. Und diese Tätigkeit findet bereits weitgehend außerhalb der Staatsapparate statt, selbst wenn diese mit allen Mitteln versuchen, die Kontrolle darüber zu behalten. Facebook ist gewiss weniger das Modell einer neuen Regierungsform als deren bereits praktizierte Realität. Die Tatsache, dass es von Revolutionären genutzt wurde und wird, um sich in Massen auf den Straßen wiederzufinden, beweist nur, dass Facebook gelegentlich gegen sich selbst, gegen seine grundlegend polizeiliche Bestimmung eingesetzt werden kann.

Und wenn die Informatiker heute in Amtssitze von Präsidenten und die Rathäuser der größten Städte der Welt vordringen, dann weniger, um sich dort niederzulassen, als um dort die neuen Spielregeln durchzugeben: Von nun an stehen die Verwaltungen in Konkurrenz zu anderen Anbietern derselben Dienstleistungen, die ihnen zu ihrem Pech einige Schritte voraus sind. Die Dienste ihrer Cloud anpreisend, die staatliche Dienstleistungen vor Revolutionen schützen soll, beispielsweise das mittlerweile über Smartphone zugängliche Grundbuch, legen die Autoren der *Vernetzung der Welt* noch mal nach: »In Zukunft werden wir nicht nur Sicherungskopien von unseren Dokumenten anfertigen, sondern auch von unseren Institutionen.« Und sollten wir noch nicht verstanden haben, wer jetzt der Boss ist, schlussfolgert das Buch: »Auch wenn Regierungen gestürzt werden und die physische Infrastruktur zerstört wird, bleiben die virtuellen Institutionen erhalten.« Was sich, mit Google, unter dem äußeren Erscheinungsbild einer unschuldigen Schnittstelle und einer Such-maschine von seltener Effizienz verbirgt, ist unmissverständlich ein politisches Projekt. Ein Unternehmen, das den Planeten Erde kartografiert und Teams in jede einzelne Straße jeder einzelnen Stadt aussendet, kann nicht nur platte kommerzielle Ziele verfolgen. Man kartografiert nichts, was man sich nicht anzueignen gedenkt. »Don't be evil!«: Lasst es zu.

Es ist schon etwas irritierend, festzustellen, dass unter den Zelten, die

den Zuccotti-Park bedeckten, wie auch in den Büros der Prognoseinstitute – das heißt ein bisschen höher am Himmel New Yorks – die Antwort auf die Katastrophe unserer Zeit in den gleichen Begriffen gedacht wird: Anschluss, Netzwerk, Selbstorganisation. Es zeigt, dass sich mit der Durchsetzung neuer Kommunikationstechnologien, die unterdessen nicht nur ihre Netze über die Erde legen, sondern die Beschaffenheit der Welt, in der wir leben, an sich beeinflussen, gleichzeitig eine gewisse Art zu denken und zu regieren durchzusetzen begann. Die Grundlagen dieser neuen Regierungswissenschaft wurden von denselben Ingenieuren und Wissenschaftlern gelegt, die die technischen Mittel zu ihrer Anwendung erfanden. Die Geschichte verhält sich so: Der Mathematiker Norbert Wiener machte sich in den 1940er Jahren, als er seine Arbeit für die Armee beendete, daran, mit einer neuen Wissenschaft zugleich eine neue Definition des Menschen und seines Verhältnisses zur Welt und zu sich selbst zu begründen. Am Unterfangen beteiligt war auch Claude Shannon, Ingenieur bei Bell und am MIT, dessen Arbeiten zur Signalabtastung und zur Einheit des Informationsgehalts einen Beitrag zur Entwicklung der Telekommunikation lieferten. Ebenso der erstaunliche Gregory Bateson, ein Anthropologe in Harvard, der während des Zweiten Weltkriegs für den amerikanischen Geheimdienst in Südostasien arbeitete, ein vornehmer Liebhaber von LSD und Gründer der Schule von Palo Alto. Oder auch der urwüchsige John von Neumann, Redakteur des als Grundlagentext der Informationswissenschaft geltenden *First Draft of a Report on the EDVAC*, Erfinder der Spieltheorie, eines wesentlichen Beitrags zur neoliberalen Ökonomie, Anhänger eines atomaren Präventivschlags gegen die UdSSR, der, nachdem er den optimalen Zeitpunkt für den Abwurf der Bombe auf Japan bestimmt hatte, der amerikanischen Armee und der gerade gegründeten CIA unermüdlich diverse Dienste erwies. Sie alle trugen also nach dem Zweiten Weltkrieg nicht unwesentlich zur Entwicklung neuer Kommunikationsmittel und Datenverarbeitungssysteme bei und legten auch die Grundlagen der »Wissenschaft«, die Wiener als »Kybernetik« bezeichnete. Ein Begriff, den Ampère ein Jahrhundert früher so klug war, als »Wissenschaft des Regierens« zu definieren. Mithin also eine Kunst des Regierens, deren Gründungsakt fast vergessen ist, deren Konzepte sich aber schleichend ihren Weg gebahnt haben und sich parallel zu den Kabeln ausbreiteten, die eines nach dem anderen über die Oberfläche der Erdkugel gezogen wurden und die Informatik ebenso nährten wie Biologie, künstliche Intelligenz, Management oder kognitive Wissenschaften.

Was wir seit 2008 erleben, ist keine plötzliche, unerwartete »Wirtschaftskrise«, wir haben nur teil am langsamen Zusammenbruch der politischen Ökonomie *als Kunst des Regierens*. Die Wirtschaft war noch nie eine Realität

oder eine Wissenschaft; sie ist im 17. Jahrhundert auf Anhieb als Kunst der Beherrschung von Bevölkerungen entstanden. Es ging darum, Hungersnöte zu vermeiden, um Unruhen zu vermeiden, weshalb der Frage des »Korns« so große Bedeutung beigemessen wurde, und darum, Reichtümer zu erzeugen, um die Macht des Souveräns zu steigern. »Der sicherste Weg für jede Regierung ist, sich auf die Interessen der Menschen zu stützen«, sagte Hamilton. Regieren bedeutete, kaum waren die »Natur«-Gesetze der Wirtschaft erhellt, ihren harmonischen Mechanismus spielen zu lassen, die Menschen durch Lenkung ihrer Interessen zu bewegen. Harmonie, Vorhersehbarkeit der Verhaltensweisen, strahlende Zukunft, mutmaßliche Vernunft der Akteure. All dies setzte ein gewisses Vertrauen voraus, »Kredit geben« zu können. Nun sind es gerade diese Grundlagen der alten Regierungspraxis, die durch die Verwaltung mittels permanenter Krise hinweggefegt werden. Was wir erleben, ist keine massive »Vertrauenskrise«, sondern das *Ende* des Vertrauens, das für die Regierung überflüssig geworden ist. Wo Kontrolle und Transparenz herrschen, wo das Verhalten der Menschen durch algorithmische Verarbeitung der Fülle über sie verfügbarer Informationen in Echtzeit antizipiert wird, ist es nicht mehr nötig, ihnen zu vertrauen oder ihr Vertrauen zu genießen: Es reicht, sie gut genug zu überwachen. Wie sagte doch Lenin: »Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser.«

Die Krise des Vertrauens des Westens in sich selbst, in seine Zukunft, seine Sprache, seine Vernunft, seine Liberalität, sein Subjekt und seine Welt nimmt tatsächlich schon Ende des 19. Jahrhunderts ihren Anfang; sie bricht mit und um den Ersten Weltkrieg auf jedem Gebiet voll aus. Die Kybernetik hat sich in dieser offenen Wunde der Moderne ausgebreitet; sie hat sich als Mittel gegen die existenzielle Krise und damit gegen die Regierungskrise des Westens durchgesetzt. »Es liegt etwas sehr Wahres in dem Gedanken«, meinte Wiener, »dass wir Schiffbrüchige auf einem zum Untergang bestimmten Planeten sind. Aber selbst bei einem Schiffbruch müssen nicht notwendig alle Formen menschlicher Anständigkeit und alle menschlichen Werte verschwinden, und wir müssen alles tun, sie zu bewahren. Wir werden untergehen, aber lasst es uns so tun, wie es unserer Menschenwürde entspricht.« Die kybernetische Regierung ist von Natur aus apokalyptisch. Ihr Zweck ist, lokal die spontane entropische, chaotische Bewegung der Welt zu verhindern und »Inseln der Ordnung«, der Stabilität sicherzustellen und – wer weiß? – die ewige Selbstregulierung der Systeme durch entfesselten, transparenten und kontrollierbaren Datenverkehr. »Wir haben gesehen, dass Kommunikation der Mörtel der Gesellschaft ist und dass diejenigen, die sich die ungestörte Aufrechterhaltung der Kommunikationswege zur Aufgabe gemacht haben, auch am meisten mit dem Fortbestehen oder dem Verfall unserer Kultur zu tun haben«, glaubte Wiener zu wissen. Wie

jede Übergangsperiode eröffnet der Übergang von der alten wirtschaftlichen Regierbarkeit zur Kybernetik eine Phase der Instabilität, ein historisches Fenster, in der die Regierbarkeit *als solche* zum Scheitern gebracht werden kann.

2. In den 1980er Jahren schrieben Terry Winograd, Mentor von Larry Page, einem der Gründer von Google, und Fernando Florès, ehemaliger Wirtschaftsminister unter Salvador Allende, im Bezug auf das Gestalten in der Informatik, es sei »ontologischer Natur. Jedes Gestalten stellt ein Eingreifen in unseren ererbten Hintergrundbezug dar, erwächst aus bereits bestehenden Weisen unseres In-der-Welt-Seins und beeinflusst unsere Seinsweise nachhaltig. […] [Es] ist demnach notwendigerweise gleichermaßen reflexiv und politisch orientiert […].« Dasselbe kann von der Kybernetik gesagt werden. Offiziell werden wir noch immer durch das alte dualistische westliche Paradigma beherrscht, in dem es das Subjekt und die Welt, das Individuum und die Gesellschaft, die Menschen und die Maschinen, den Geist und den Körper, das Lebende und das Leblose gibt; es sind Unterscheidungen, die der gesunde Menschenverstand nach wie vor als gültig ansieht. In Wirklichkeit praktiziert der kybernetisierte Kapitalismus eine Ontologie und damit eine Anthropologie, deren Früchte zuerst seinen Kadern vorbehalten sind. Das rationale westliche Subjekt, das sich seiner Interessen bewusst ist, die Beherrschung der Welt anstrebt und damit regierbar ist, weicht der kybernetischen Vorstellung eines aufstrebenden, klimatischen Wesens ohne Innerlichkeit, eines *selfless self*, eines Ich ohne Ich, das durch seine Äußerlichkeit, seine Beziehungen konstituiert ist. Ein Wesen, das, ausgerüstet mit seiner Apple Watch, sich vollständig von außen mittels Statistiken wahrzunehmen beginnt, die jede seiner Verhaltensweisen generiert. Ein Quantified Self, das gern jede seiner Gesten, jeden seiner Affekte kontrollieren, messen und verzweifelt optimieren möchte. Für die fortgeschrittenste Kybernetik gibt es den Menschen und seine Umgebung bereits nicht mehr, sondern ein Wesenssystem, das seinerseits verbunden ist mit einer Gesamtheit von komplexen Informationssystemen, den Sitzen des Selbstorganisationsprozesses; ein Wesen, über das man eher vom Mittleren Weg des indischen Buddhismus als von Descartes ausgehend berichtet. »Für den Menschen bedeutet lebendig sein, an einem weltweiten Schema der Kommunikation teilzunehmen«, merkte Wiener 1950 an.

Wie die politische Ökonomie einen im Rahmen der Industriestaaten verwaltbaren *homo oeconomicus* hervorgebracht hat, hat die Kybernetik ihre eigene Menschheit geschaffen. Eine transparente Menschheit, entleert durch die sie durchströmenden Flüsse, elektrisiert durch Information, mit der Welt verbunden durch eine ständig wachsende Menge an Vorrichtungen. Eine Menschheit, die nicht trennbar ist von ihrer technologischen Umgebung, da sie auf ihr

gründet und dadurch geführt wird. Darin liegt nunmehr das Ziel der Regierung: nicht mehr der Mensch und auch nicht seine Interessen, sondern seine »soziale Umgebung«. Eine Umgebung, deren Modell die intelligente Stadt ist. Intelligent, da sie dank ihrer Sensoren Information hervorbringt, deren Verarbeitung in Echtzeit ihre Selbstverwaltung erlaubt. Und intelligent, weil sie durch intelligente Bewohner hervorbringt und hervorgebracht wird. Die politische Ökonomie herrschte über die Wesen, indem sie ihnen freiließ, ihre Interessen zu verfolgen, die Kybernetik kontrolliert sie, indem sie ihnen freilässt, zu kommunizieren. »Wir müssen die sozialen Systeme in einem kontrollierten Rahmen neu erfinden«, schlussfolgerte kürzlich ein x-beliebiger Professor des MIT.

Die lähmendste und realistischste Vision der zukünftigen Metropole findet sich nicht in den Broschüren, die IBM an Stadtverwaltungen verteilt, um dafür zu werben, die Kontrolle über Wasser-, Elektrizitäts- oder Straßenverkehrsflüsse zu übernehmen. Vielmehr ist es jene, die sich a priori »gegen« diese Orwell'sche Vision der Stadt entwickelt hat: die Vision der »smarter cities«, die von ihren Bewohnern (oder zumindest den vernetztesten unter ihnen) selbst miterzeugt werden. Ein anderer MIT-Professor auf Reisen in Katalonien freute sich darüber, dass sich seine Hauptstadt immer mehr zu einer »fab city« entwickelt: »Hier im Zentrum von Barcelona sitzend, sehe ich, dass sich eine neue Stadt erfindet, in der alle Zugang zu Instrumenten haben werden, damit sie völlig autonom wird.« Die Bürger sind also keine Untergebenen mehr, sondern *smart people*; »Empfänger und Erzeuger von Ideen, Dienstleistungen und Lösungen«, wie einer der beiden sagt. In dieser Vision wird die Metropole nicht durch Beschluss und Maßnahme einer Zentralregierung *smart*, sondern taucht auf wie eine »spontane Ordnung«, wenn ihre Bewohner »neue Mittel zur Herstellung, Vernetzung und Sinngebung für ihre eigenen Daten finden«.

Hinter diesem futuristischen Versprechen einer Welt vollständig vernetzter Menschen und Gegenstände – wenn Autos, Kühlschränke, Uhren, Staubsauger und Dildos direkt untereinander und mit dem Internet verbunden sein werden – steht das, was wir bereits haben: die Tatsache, dass der vielseitigste Sensor bereits in Betrieb ist, ich selbst. »Ich« teile meine GPS-Koordinaten, meine Laune, meine Ansicht, meinen Bericht über das, was ich heute Unglaubliches oder unglaublich Banales gesehen habe. Ich bin gelaufen; ich habe meine Laufstrecke, meine Zeit, meine Leistungen und ihre Selbsteinschätzung sofort geteilt. Ich poste ständig Fotos von meinen Ferien, meinen Partys, meinen Aufständen, meinen Kollegen, von dem, was ich essen und wen ich aufs Kreuz legen werde. Dem Anschein nach tue ich nichts, und trotzdem produziere ich ständig Daten. Ob ich arbeite oder nicht, mein tägliches Leben bleibt als Informationsvorrat vollständig auswertbar. Ich verbessere dauernd den Algorithmus.

»Dank dem diffusen Netzwerk an Sensoren werden wir uns selbst gegenüber den allwissenden Blick Gottes haben. Erstmals werden wir präzis das Verhalten von Menschenmassen bis in ihren Alltag hinein kartografieren können«, begeistert sich irgendein MIT-Professor. Die großen runtergekühlten Datenspeicher bilden die Vorratskammer der derzeitigen Regierung. Die durch den Alltag der vernetzten Menschen permanent erzeugten und aktualisierten Datenbanken durchstöbernd, sucht sie nach Korrelationen, mit deren Hilfe nicht universelle Gesetze aufgestellt werden und auch nicht nach dem »Warum« gefragt wird, sondern nach dem »Wann« und »Was«, nach punktuellen, situierten Voraussagen, Orakeln. Das Unvorhersehbare managen, das Unregierbare regieren und nicht mehr versuchen, es abzuschaffen, das ist der erklärte Ehrgeiz der Kybernetik. Die kybernetische Regierung will nicht nur, wie zu Zeiten der politischen Ökonomie, Handlungen voraussehen, um sie zu steuern, sie will direkt auf das Virtuelle Einfluss nehmen, die Vielfalt des Möglichen strukturieren. Die Polizei von Los Angeles hat vor einigen Jahren eine neue Informatiksoftware namens »Prepol« angeschafft. Sie berechnet für jeden Stadtteil, jede Straße anhand einer *Foulitude* [Wortschöpfung aus Menge (*la foule*) + Multitude, Anm.d.Ü.] von Statistiken über das Verbrechen, mit welcher Wahrscheinlichkeit irgendein Verbrechen begangen werden könnte. Aufgrund dieser in Echtzeit permanent aktualisierten Wahrscheinlichkeiten ordnet die Software selbst die Polizeipatrouillen in der Stadt an. Ein Kybernetiker und Pater schrieb 1948 in *Le Monde*: »Wir können von der Zeit träumen, in der die *machine à gouverner* die gegenwärtige offensichtliche Unzulänglichkeit des mit der herkömmlichen politischen Maschinerie befassten Gehirns aus dem Weg räumen wird – zum Guten oder zum Bösen.« Jede Epoche träumt von der nächsten, auf die Gefahr hin, dass der Traum der einen zum täglichen Albtraum der anderen wird.

Worauf die umfassende Sammlung persönlicher Informationen abzielt, ist nicht die individualisierte Überwachung der gesamten Bevölkerung. Wenn man in die Intimität jedes Einzelnen eindringt, dann weniger, um individuelle Karteien anzulegen als vielmehr umfassende statistische Datenbanken, die von ihrer Menge her Sinn machen. Es ist ökonomischer, die gemeinsamen Charakteristika von Individuen in einer Vielfalt von »Profilen« und den daraus ableitbaren wahrscheinlichen zukünftigen Entwicklungen miteinander in Beziehung zu setzen. Interessant ist nicht das gegenwärtige Individuum in seiner Gänze, interessant ist nur, was erlaubt, seine möglichen Fluchtlinien zu bestimmen. Profile, »Ereignisse« und Virtualitäten zu überwachen, ist deshalb interessant, weil Statistiken nicht aufbegehren; und weil die Individuen weiter so tun können, als würden sie nicht überwacht, oder zumindest nicht als Personen. Während die kybernetische Regierbarkeit schon nach einer völlig neuen Logik funk-

tioniert, denken sich ihre heutigen Subjekte nach wie vor gemäß dem alten Paradigma. Wir glauben, dass unsere »persönlichen« Daten uns gehören wie unser Auto oder unsere Schuhe und wir einzig unsere »individuelle Freiheit« ausüben, wenn wir entscheiden, Google, Facebook, Apple, Amazon oder der Polizei darauf Zugriff zu geben, und sehen nicht, dass das unmittelbare Folgen für jene hat, die sich verweigern und von nun an als suspekt, als potenzielle Abweichler behandelt werden. »Natürlich«, so sagte *Die Vernetzung der Welt* voraus, »wird es auch in Zukunft Menschen geben, die sich der Technologie verweigern und nichts mit virtuellen Profilen, Datenspeicherung und Smartphones zu tun haben wollen. Doch Behörden können den Verdacht hegen, dass Menschen, die sich völlig aus der virtuellen Welt ausklinken, etwas zu verbergen haben und sich mit größerer Wahrscheinlichkeit gesetzeswidrig verhalten. Im Rahmen der Terrorbekämpfung könnten sie eine Kartei der ›unsichtbaren Menschen‹ anlegen. Wer weder einem sozialen Online-Netzwerk angehört noch ein Mobiltelefon hat, ist schwer zu finden und könnte ein Kandidat für eine solche Kartei werden. Er oder sie könnte neuen Regelungen unterworfen werden und müsste zum Beispiel am Flughafen mit einer strengen Überprüfung oder vielleicht sogar mit Reisebeschränkungen rechnen.«

3. Für Sicherheitsdienste ist ein Facebook-Profil also langsam glaubhafter als die Person, die sich dahinter verbergen soll. Das zeigt deutlich die Durchlässigkeit zwischen dem, was man noch das Virtuelle nennt, und der Wirklichkeit. Angesichts der rasanten Verarbeitung der Welt zu Daten wird es tatsächlich immer weniger plausibel, vernetzte und physische Welt, Cyberspace und Realität als voneinander getrennt zu denken. »Schaut euch Android, Gmail, Google Maps, Google Search an. Das ist es, was wir machen. Wir erzeugen Produkte, ohne die man nicht mehr leben kann«, behauptet man in Mountain View. Seit einigen Jahren löst die Omnipräsenz von vernetzten Objekten im Alltagsleben der Menschen bei diesen jedoch den einen oder anderen Überlebensreflex aus. Manche Barkeeper haben beschlossen, Google Glasses aus ihren Einrichtungen zu verbannen – und diese Bars werden damit prompt erst richtig geliked. Initiativen, die dazu auffordern, zeitweise (eine Woche, ein Wochenende, ein Monat lang) vom Netz zu gehen, um die eigene Abhängigkeit von technologischen Dingen zu ermessen und die Wirklichkeit wieder »authentisch« zu erfahren, erleben eine Blüte. Natürlich erweist sich der Versuch als vergeblich. Das sympathische Wochenende am Meeresstrand im Kreis der Familie und ohne Smartphone wird zuallererst *als Offline-Erfahrung* erlebt; das heißt, sie wird unmittelbar in den Zeitpunkt des erneuten Online-Gehens, ihrer Mitteilung über das Netz, projiziert.

Nachdem sich das abstrakte Verhältnis des westlichen Menschen zur

Welt in einer Fülle von Geräten, einem ganzen Fundus an virtuellen Reproduktionen objektiviert hat, wird mittelfristig der Weg zur Präsenz paradoxerweise jedoch wieder freigelegt. Da wir uns von allem gelöst haben, werden wir uns am Ende auch von unserer eigenen Loslösung lösen. Die technologische Dauerberieselung wird uns letztlich befähigen, uns über die nackte Existenz eines Geißblatts ohne Pixel zu freuen. Zuerst mussten sich allerlei Schirme zwischen uns und die Welt schieben, damit uns der unvergleichliche Facettenreichtum der sinnlichen Welt, das Entzücken über das, was wir vor uns haben, zurückgegeben wurde. Zuerst mussten uns Hunderte »Freunde«, denen wir schnurzegal sind, auf Facebook *liken* und uns dann umso mehr bloßstellen, damit wir die alte Lust an der Freundschaft wiederentdeckten.

Da es nicht gelungen ist, Computer herzustellen, die an den Menschen heranreichen, hat man sich daran gemacht, die menschliche Erfahrung so weit zu verarmen, dass das Leben kaum mehr reizvoller ist als seine numerische Modellierung. Lässt sich erahnen, welche menschliche Öde geschaffen werden musste, um die Existenz auf den sozialen Netzwerken wünschenswert erscheinen zu lassen? Genauso musste der Reisende erst dem Touristen Platz machen, damit vorstellbar wurde, dass dieser dafür zu zahlen bereit ist, dass er von seinem Wohnzimmer aus per Hologramm die ganze Welt durchquert. Die kleinste reale Erfahrung wird jedoch all das Elend dieser Gaukelei hervorbrechen lassen. *Am Ende wird ihr eigenes Elend die Kybernetik zu Fall bringen*. Eine höchst individualisierte Generation, deren primäre Sozialität die der sozialen Netzwerke war, erlebte den Studentenstreik in Quebec im Jahr 2012 in erster Linie als überwältigende Entdeckung der aufständischen Kraft, die allein darin steckt, zusammen zu sein und sich gemeinsam auf den Weg zu machen. Von beispiellosen Begegnungen war die Rede, bis diese aufrührerischen Freundschaften sich an den Polizeiketten rieben. Dagegen konnten die Polizeikessel nichts ausrichten: Sie boten im Gegenteil eine Gelegenheit, sich auf andere Weise gemeinsam zu erleben. »Das Ende des Ich wird den Anfang der Gegenwart bezeichnen«, mutmaßte Giorgio Cesarano in *Der erotische Aufstand*.

Das Verdienst des Hackers bestand darin, von der Materialität des als virtuell geltenden Universums auszugehen. Wie sagte doch ein Mitglied von Telecomix, einer Gruppe von Hackern, die sich einen Namen machte, indem sie den Syrern half, die staatliche Kontrolle der Internetverbindungen zu umgehen: Wenn der Hacker seiner Zeit voraus ist, dann »weil er dieses neue Werkzeug (Internet) nicht als virtuelle Welt für sich betrachtet hat, sondern als eine Ausweitung der physischen Realität«. Das ist umso offenkundiger, als sich die Hacker-Bewegung inzwischen jenseits der Bildschirme begibt, um *Hackerspaces* zu eröffnen, in denen man an Informatiksoftware wie auch an Gegenständen he-

rumtüfteln, basteln und werkeln kann. Die Ausweitung und Vernetzung des *Do It Yourself* ist von ziemlich viel Anmaßungen begleitet: Es geht darum, Dinge, die Straße, die Stadt, die Gesellschaft und selbst das Leben zu basteln. Manch krankhaft Fortschrittlicher beeilte sich, darin die Vorboten einer neuen Ökonomie oder gar einer neuen Zivilisation zu erkennen, die diesmal auf »Teilung«, auf »Sharing« beruhen. Nur dass die gegenwärtige kapitalistische Wirtschaft außerhalb des alten Korsetts der Industrie bereits die »Kreation« verwertet. Die Manager sind angehalten, freie Initiativen zu erleichtern, innovative Projekte, Kreativität, Genie, ja sogar Abweichung zu fördern – »das zukünftige Unternehmen muss das Abweichende schützen, denn Innovation geht vom Abweichenden aus, das in der Lage ist, Rationalität im Unbekannten zu schaffen«, sagen sie. Der Wert wird heute weder in den neuen Funktionalitäten einer Ware noch in ihrer Begehrtheit oder ihrem Sinn gesucht, sondern in der Erfahrung, die sie dem Konsumenten ermöglicht. Warum diesem Konsumenten also nicht die ultimative Erfahrung bieten, auf die andere Seite des Schöpfungsprozesses zu wechseln? In dieser Perspektive werden die *Hackerspaces* oder *Fablabs* zu Räumen, wo die »Projekte« der »Konsum/Innovativkräfte« realisiert werden und »neue Marktplätze« entstehen können. In San Francisco behauptet die Firma Techshop, eine neue Art von Fitness-Club zu entwickeln, wo man gegen eine Jahresgebühr »jede Woche hingeht, um zu basteln, zu gestalten und eigene Projekte zu entwickeln«.

Die Tatsache, dass die amerikanische Armee im Rahmen des Programms Cyber Fast Track von DARPA (Defense Advance Research Project Agency) ähnliche Orte finanziert, spricht an sich noch nicht gegen diese Hackerspaces. Genauso wenig verurteilt die Verortung dieser Räume, in denen man gemeinsam bauen, reparieren und Industrieobjekte ihrem ursprünglichen Zweck entfremden kann, innerhalb der »Maker«-Bewegung zwangsläufig zur Teilnahme an der x-ten Umgestaltung des kapitalistischen Produktionsprozesses. Die Dorfbausätze wie jener der Open Source Ecology mit ihren fünfzig modulierbaren Maschinen – Traktor, Fräsmaschine, Betonmischer etc. – und Wohnmodulen für den Selbstbau könnten auch eine andere Bestimmung haben, als »eine kleine Zivilisation mit dem ganzen modernen Komfort« zu gründen oder »ganze Wirtschaften«, ein »Finanzsystem« oder eine »neue Gouvernanz« zu errichten, wie es ihr aktueller Guru erträumt. Urban Agriculture, das sich – nach dem Vorbild der 1300 Gemeinschaftsgärten in Detroit – auf den Dächern von Wohnhäusern und in Industriebrachen niederlässt, könnte andere Ziele verfolgen, als am Wirtschaftsaufschwung oder der »Resilienz von zerstörten Gebieten« mitzumachen. Angriffe wie jene von Anonymous/LulzSec gegen die Polizei, Bankgesellschaften, die Multis der Geheimagenten und der Telekommunikation könnten sehr

gut über den Cyperspace hinauswachsen. Wie sagte ein ukrainischer Hacker: »Wenn du dein Leben schützen musst, hörst du recht schnell auf, Sachen in 3D auszudrucken. Ein anderer Plan muss gefunden werden.«

4. Hier taucht die berühmte »Technikfrage« auf, ein Punkt, in dem die revolutionäre Bewegung bis heute verblendet ist. Ein Denker, dessen Namen man getrost vergessen kann, beschrieb die französische Tragödie mit den Worten: »ein insgesamt technikfeindliches Land, das von einer technikfreundlichen Elite dominiert wird«; obwohl die Feststellung nicht unbedingt auf das ganze Land zutrifft, trifft sie zumindest auf die radikalen Kreise zu. Bei den meisten Marxisten und Postmarxisten gesellt sich zu ihrem atavistischen Hang zur Hegemonie ein gewisses Festhalten an der Technik-die-den-Menschen-befreit, während ein guter Teil der Anarchisten und Postanarchisten sich mühelos mit der komfortablen Rolle einer Minderheit oder gar unterdrückten Minderheit abfindet und in generell »technik«-feindlichen Haltungen verharrt. Jede Strömung kann mit ihrer eigenen Karikatur aufwarten: Auf die von Negri beeinflussten Anhänger des Cyborg, der elektronischen Revolution durch die vernetzte Multitude, reagieren die Antiindustriellen, die aus der Fortschrittskritik und der »Katastrophe der technischen Zivilisation« eine alles in allem recht einträgliche literarische Gattung geschaffen haben und eine Nischenideologie, in der man sich warm hält, statt irgendwelche revolutionären Möglichkeiten ins Auge zu fassen. Technophilie und Technophobie bilden ein diabolisches Paar, das durch eine Hauptlüge vereint ist: dass es so etwas wie *die* Technik gebe. Offenbar lasse sich die menschliche Existenz in Technisches und Nichttechnisches einteilen. Falsch: Man muss sich nur vor Augen halten, in welchem unfertigen Zustand der menschliche Sprössling zur Welt kommt und wie lange es braucht, bis er sich in der Welt bewegen, bis er sprechen kann, um festzustellen, dass sein Verhältnis zur Welt nichts Gegebenes ist, sondern Ergebnis eines Erarbeitungsprozesses. Das Verhältnis des Menschen zur Welt ist, da es keiner natürlichen Angemessenheit untersteht, grundlegend künstlich, *technisch*, um mit den Griechen zu sprechen. Jede menschliche Welt ist eine bestimmte Konfiguration aus kulinarischen, architektonischen, spirituellen, erotischen Techniken, aus Landwirtschafts-, Informations-, Kriegstechniken etc. Genau deshalb gibt es auch keine generisch menschliche Essenz: weil es nur Einzeltechniken gibt und jede Technik eine Welt konfiguriert und damit ein gewisses Verhältnis zu dieser, eine bestimmte *Lebensweise* materialisiert. Man »konstruiert« also nicht eine Lebensform; man eignet sich nur Techniken an, durch das Beispiel, durch Übung oder Ausbildung. Deshalb erscheint uns die vertraute Welt auch kaum als »technisch«: Denn die Gesamtheit der Kniffe, aus denen sie besteht, gehört bereits zu uns; eher sind es jene, die wir nicht kennen, die uns seltsam künstlich

scheinen. Auch der technische Charakter der gelebten Welt fällt uns nur unter zwei Umständen auf: bei der Erfindung und bei der »Panne«. Nur wenn wir an einer Entdeckung teilhaben oder wenn ein vertrauter Bestandteil gerade fehlt, kaputtgeht oder nicht mehr funktioniert, weicht die Illusion, in einer natürlichen Welt zu leben, der Evidenz des Gegenteils.

Man kann die Techniken nicht auf eine Gesamtheit von gleichwertigen Werkzeugen reduzieren, derer sich dieses Gattungswesen Mensch teilnahmslos bedient. Jedes Werkzeug konfiguriert und verkörpert ein bestimmtes Verhältnis zur Welt und wirkt sich auf denjenigen aus, der es verwendet. Die derart geprägten Welten sind nicht gleichwertig, ebenso wenig wie die Menschen, die darin leben. Genauso wenig, wie diese Welten gleichwertig sind, sind sie auch hierarchisierbar. Es gibt nichts, was erlauben würde, einige gegenüber anderen als »fortschrittlicher« anzusehen. Sie sind nur unterschiedlich, jede mit ihrer eigenen zukünftigen Entwicklung, ihrer eigenen Geschichte. Um die Welten hierarchisch einzuteilen, muss man ein Kriterium einführen, ein implizites Kriterium, das erlaubt, die verschiedenen Techniken zu klassifizieren. Dieses Kriterium ist im Fall des Fortschritts schlicht die in Zahlen messbare Produktivität der Techniken, unabhängig davon, was ethisch in jeder Technik steckt oder was sie an wahrnehmbarer Welt hervorbringt. Deshalb kann der Fortschritt nur kapitalistisch sein, und deshalb ist der Kapitalismus die fortlaufende Verwüstung der Welten. Nur weil die Techniken Welten und Lebensformen hervorbringen, trifft auch noch nicht zu, dass die Wesensbestimmung des Menschen die Produktion sei, wie Marx dachte. Das verkennen Technophile wie Technophobe: die *ethische* Natur jeder Technik.

Zu ergänzen ist, dass der Albtraum dieser Epoche nicht daher rührt, dass sie »die Ära der Technik«, sondern daher, dass sie eine Ära der Technologie ist. Technologie ist nicht die Vollendung der Techniken, sondern im Gegenteil die Enteignung der Menschen von ihren verschiedenen grundlegenden Techniken. Technologie ist die *Systematisierung* der *effizientesten* Techniken und folglich die Einebnung der Welten und der Verhältnisse zur Welt, die sich jeweils in ihr zeigen. Die Technologie ist ein *sich permanent realisierender Diskurs über die Techniken*. Wie die Ideologie des Feierns der Tod des wirklichen Feierns ist, wie die Ideologie der Begegnung die Unmöglichkeit der Begegnung ist, so ist die Technologie die Neutralisierung aller spezifischen Techniken. Der Kapitalismus ist in diesem Sinn wesensmäßig technologisch; er ist die rentable Organisierung der produktivsten Techniken in einem System. Seine zentrale Gestalt ist nicht der Ökonom, sondern der Ingenieur. Der Ingenieur ist der Spezialist und damit der oberste Enteigner von Techniken, einer, der sich auf keine Technik einlässt und überall seine eigene Weltabwesenheit propagiert. Es ist eine traurige,

hörige Gestalt. Hier, im Ingenieurskult, solidarisieren sich Kapitalismus und Sozialismus. Ingenieure sind es, die den Großteil der Modelle der neoklassischen Ökonomie ausgearbeitet haben, wie die heutige *Trading*-Software. Und Breschnjews Ehrentitel war bekanntlich, Ingenieur in der ukrainischen Metallindustrie gewesen zu sein.

Die Gestalt des Hackers ist in jedem Punkt das Gegenteil der Gestalt des Ingenieurs, ungeachtet aller Versuche von Künstlern, Polizei oder Unternehmern, sie zu neutralisieren. Wo der Ingenieur alles, was funktioniert, in Beschlag nimmt, damit alles besser funktioniert und er es in den Dienst des Systems stellen kann, fragt sich der Hacker, »wie funktioniert das?«, um die Schwachstellen aufzudecken, aber auch, um sich andere Nutzungen auszudenken, um zu experimentieren. Experimentieren heißt dabei: zu erleben, was diese oder jene Technik in *ethischer Hinsicht* bedeutet. Der Hacker entreißt die Techniken dem technologischen System, um sie daraus zu befreien. Wenn wir Sklaven der Technologie sind, dann genau deshalb, weil es eine Reihe von Artefakten unserer täglichen Existenz gibt, die wir für besonders »technisch« halten und sie auf immer als einfache Blackboxes betrachten, deren unschuldige Nutzer wir wären. Wenn Computer benützt werden, um die CIA anzugreifen, beweist dies zur Genüge, dass die Kybernetik so wenig die Wissenschaft der Computer ist wie die Astronomie die Wissenschaft der Teleskope. Zu verstehen, wie jedes beliebige der Geräte funktioniert, die uns umgeben, verschafft uns ein Mehr an unmittelbarer Macht und gibt uns Zugriff auf das, was uns nun nicht mehr als Umgebung erscheint, sondern als eine Welt, die in einer bestimmten Weise aufgebaut ist und in die wir eingreifen können. Das ist die Sicht des Hackers auf die Welt.

In den letzten Jahren hat das Hacker-Milieu einen beachtlichen politischen Weg zurückgelegt und kann heute seine Freunde und Feinde klarer ausmachen. Sein Revolutionärwerden scheitert dennoch an mehreren gewichtigen Hindernissen. 1986 schrieb »Doctor Crash«: »Ob du es weißt oder nicht, wenn du ein Hacker bist, bist du ein Revolutionär. Mach dir keine Sorgen, du stehst auf der richtigen Seite.« Ob eine solche Unschuld noch erlaubt ist, sei dahingestellt. Das Hacker-Milieu hegt die ursprüngliche Illusion, die »Freiheit der Information«, die »Freiheit des Internets« oder die »Freiheit des Individuums« jenen entgegensetzen zu können, die sie kontrollieren wollen. Das ist ein gravierender Irrtum. *Die Freiheit wie die Überwachung gehören demselben Regierungsparadigma an*. Historisch gesehen ist die unendliche Ausweitung der Kontrollverfahren die logische Folge einer Form von Macht, die sich *in* der Freiheit des Individuums realisiert. Die liberale Regierung ist keine, die direkt am Körper ihrer Subjekte ausgeübt wird oder von ihnen kindlichen Gehorsam fordert. Sie ist eine Macht, die sich völlig zurückhält, die lieber den Raum ordnet

und über die Interessen herrscht als über die Körper. Eine Macht, die minimal wacht, überwacht und handelt und nur dort interveniert, wo der *Rahmen* bedroht ist, und in dem, was *zu weit geht*. Man regiert nur freie Subjekte, als Masse genommen. Die individuelle Freiheit ist nichts, was man gegen die Regierung ins Feld führen könnte, denn sie ist gerade der Mechanismus, auf den sie sich stützt, den sie möglichst fein reguliert, um aus der Summe all dieser Freiheiten die erwartete Massenwirkung zu erzielen. *Ordo ab Chao*. Die Regierung ist diese Ordnung, der man gehorcht, »wie man isst, wenn man Hunger hat, wie man sich bedeckt, wenn einem kalt ist«, diese Dienstbarkeit, die ich genau in dem Moment mittrage, in dem ich nach Glück strebe, meine »Redefreiheit« ausübe. »Die Freiheit des Marktes macht eine aktive und äußerst wachsame Politik notwendig«, präzisierte einer der Gründungsväter des Neoliberalismus. *Für den Einzelnen gibt es nur eine überwachte Freiheit*. Das ist etwas, was die *libertarians* in ihrem Infantilismus nie verstehen werden, und dieses Unverständnis macht auch die Attraktivität aus, die der libertäre Unfug auf gewisse Hacker ausübt. Ein authentisch freies Wesen nennt man nicht einmal frei. Es ist, ganz einfach, es existiert, entfaltet sich seinem Wesen gemäß. Von einem Tier sagt man nicht, dass es *in Freiheit* ist, außer es entwickelt sich in einer Umwelt, die bereits völlig kontrolliert, überwacht, zivilisiert ist: im Park menschlicher Regeln, wo man auf Safari geht. »Friend« und »free« auf Englisch, »Freund« und »frei« auf Deutsch haben dieselbe indogermanische Wurzel, die auf die Vorstellung einer wachsenden gemeinsamen Kraft verweist. Frei sein und verbunden sein ist ein und dasselbe. Ich bin frei, *weil ich verbunden bin*, weil ich an einer Realität teilhabe, die umfassender ist als ich. Die Kinder der Bürger im alten Rom waren die *liberi*: durch sie wuchs Rom. Daran zeigt sich, was für eine Verhöhnung, was für ein Betrug die individuelle Freiheit des »ich mache, was ich will« ist. Wenn sie die Regierung wirklich bekämpfen wollen, müssen die Hacker diesen Fetisch aufgeben. Die Sache der individuellen Freiheit hindert sie daran, ausreichend starke Gruppen zu bilden, um über ein paar Angriffsserien hinaus eine wirkliche Strategie zu entwickeln, und macht sie gleichzeitig unfähig, sich einer anderen Sache anzuschließen als sich selbst, eine historische Kraft zu werden. Ein Mitglied von Telecomix warnt seine Genossen mit den Worten: »Sicher ist, dass das Gebiet, in dem ihr lebt, von Leuten verteidigt wird, die ihr besser kennenlernen solltet. Denn sie verändern die Welt und werden nicht auf euch warten.«

Eine andere Herausforderung für die Hackerbewegung ist, wie jedes neue Treffen des Chaos Computer Clubs zeigt, innerhalb der eigenen Reihen eine Grenzlinie ziehen zu können zwischen denen, die für eine bessere oder sogar für *die* Regierung arbeiten, und denen, die an ihrer Absetzung arbeiten. Die Zeit ist gekommen, *Partei zu ergreifen*. Das ist die vorrangige Frage, der Julian

Assange ausweicht, wenn er sagt: »Wir Hightech-Arbeiter sind eine Klasse, und es ist an der Zeit, uns dazu zu bekennen.« Frankreich hat die Perversion kürzlich so weit getrieben, eine Universität für die Ausbildung von »ethischen Hackern« zu eröffnen, die vom Inlandsgeheimdienst DCRI überwacht wird, damit Leute dazu ausgebildet werden, richtige Hacker – die der *Hacker-Ethik* noch nicht abgeschworen haben – zu bekämpfen.

Diese zwei Probleme fließen in einem Fall zusammen, der uns besonders betroffen gemacht hat: jenem der Hacker von Anonymous/LulzSec, die nach so vielen Angriffen, die so viele von uns beklatscht haben, sich nun nach ihrer Verhaftung der Repression fast allein ausgesetzt sehen, wie Jeremy Hammond. Am Weihnachtstag 2011 *verunstaltete* LulzSec die Website von Stratfor, einem Multi der »Privatnachrichtendienste«. Statt der Startseite lief ein englischsprachiger Text aus dem *Kommenden Aufstand*, und von den Konten der Stratfor-Kunden wurden 700000 Dollar an eine Reihe von karitativen Organisationen überwiesen – als Weihnachtsgeschenk. Wir konnten nichts machen, weder vor noch nach seiner Verhaftung. Klar ist es sicherer, allein oder in einer kleinen Gruppe vorzugehen – was offensichtlich noch nicht vor Spitzeln schützt –, wenn man sich solche Zielscheiben auswählt. Trotzdem ist es eine Katastrophe, dass so hochpolitische Angriffe, die so klar zum weltweiten Handeln unserer Partei gehören, von der Polizei auf eine private Straftat reduziert und mit jahrzehntelangem Gefängnis bestraft oder als Druckmittel verwendet werden können, um diesen oder jenen »Internetpiraten« in einen Regierungsbeamten umzudrehen.

Lass uns verschwinden



Istanbul, Juni 2013

1. *Eine seltsame Niederlage*

2. *Pazifisten und Radikale – ein teuflisches Paar*

3. *Die Regierung als Aufstandsbekämpfung*

4. *Ontologische Asymmetrie und Glück*

1. Wer immer die Dezembertage 2008 in Athen erlebt hat, weiß, was das Wort »Aufstand« in einer westlichen Metropole bedeutet. Die Banken lagen in Scherben, die Kommissariate waren belagert, die Städte gehörten den Angreifern. In den Luxusläden hatte man es aufgegeben, die Schaufenster zu reparieren. Man hätte jeden Morgen wieder von vorne beginnen müssen. Nichts, was die Polizeiherrschaft der Normalität verkörperte, blieb ganz in dieser Welle der Flammen und Steine, deren Akteure überall und deren Vertreter nirgends waren – selbst an den Christbaum auf dem Syntagma-Platz wurde Feuer gelegt. An einem bestimmten Punkt zogen sich die Ordnungskräfte zurück, da ihnen das Tränengas ausgegangen war. Unmöglich, zu sagen, wer dann die Straße eroberte. Es heißt, die »600-Euro-Generation«, die »Gymnasiasten«, die »Anarchisten«, das aus der albanischen Immigration hervorgegangene »Pack«, alles Mögliche. Die Presse beschuldigte wie immer die »Koukoulophoroi«, die »Vermummten«. In Wirklichkeit wurden die Anarchisten von dieser Welle gesichtsloser Wut überrollt. Das Monopol auf wilde, maskierte Aktionen, auf geistreiche Tags und sogar auf Molotowcocktails war ihnen ohne Weiteres entrissen worden. Die allgemeine Erhebung, von der sie nicht mehr zu träumen wagten, war da, aber sie sah nicht so aus, wie sie sich das vorgestellt hatten. Eine unbekannte Entität, ein *Egregor*, war entstanden, die sich erst beruhigte, als alles in Asche gelegt war, was es in Asche zu legen galt. Die Zeit brannte, man zertrümmerte die Gegenwart für die ganze Zukunft, die uns geraubt worden war.

Die folgenden Jahre in Griechenland lehrten uns, was das Wort »Aufstandsbekämpfung« in einem westlichen Land bedeutet. Nachdem die Welle abgeflaut war, versuchten Hunderte Banden, die sich noch in den kleinsten Ortschaften des Landes gebildet hatten, am Durchbruch festzuhalten, der im Dezember erzielt worden war. Hier wurden die Kassen eines Supermarkts geleert und man filmte sich beim Verheizen der Beute. Dort wurde am helllichten Tag in Solidarität mit diesem oder jenem von der Polizei seines Landes verfolgten Freund eine Botschaft angegriffen. Manche beschlossen, wie im Italien der 1970er Jahre, den Angriff auf eine höhere Stufe zu tragen, und griffen mit Bomben oder Schusswaffen die Börse von Athen, Bullen, Ministerien oder gar den Sitz von Microsoft an. Wie in den 1970er Jahren erließ die Linke neue »Antiterror«-Gesetze. Es häuften sich Polizeiüberfälle, Verhaftungen, Prozesse. Eine Zeit lang war alles auf den Kampf gegen »die Repression« reduziert. Die Europäische Union, die Weltbank, der IWF machten sich im Einvernehmen mit der sozialistischen Regierung daran, Griechenland für diesen unverzeihlichen Aufstand *zur Kasse zu bitten*. Die Ressentiments der Reichen gegenüber der Unverschämtheit der Armen sind nicht zu unterschätzen. Es wurde beschlossen,

das ganze Land durch eine Reihe von »wirtschaftlichen« Maßnahmen in die Knie zu zwingen, deren Brutalität jener des Aufstands kaum nachstand, wenn auch verteilt über einen längeren Zeitraum.

Die Gewerkschaften riefen daraufhin zu Dutzenden Generalstreiks auf. Die Arbeiter besetzten Ministerien, die Einwohner bemächtigten sich der Rathäuser, die »geopferten« Fakultäten und Krankenhäuser beschlossen, sich selbst zu organisieren. Und es gab die »Bewegung der Plätze«. Am 5. Mai 2010 waren wir eine halbe Million, die gemeinsam durch das Zentrum von Athen zogen. Mehrmals wurde versucht, das Parlament anzuzünden. Am 12. Februar 2012 wird verzweifelt der x-te Generalstreik gegen den x-ten Sparplan ausgerufen. An diesem Sonntag befindet sich ganz Griechenland im Aufstand – seine Rentner, Anarchisten, Beamten, Arbeiter und Obdachlosen ziehen durch die Straßen. Während das Stadtzentrum von Athen erneut in Flammen steht, markiert dieser Abend einen Höhepunkt an Jubel wie auch Ermattung: Die Bewegung wird sich ihrer ganzen Macht bewusst, realisiert aber auch, dass sie nicht weiß, was damit anzufangen wäre. Im Lauf der Jahre ist der Rausch der Revolte trotz Tausender direkter Aktionen, Hunderter Besetzungen und Millionen von Demonstranten in den Straßen Griechenlands im öden Trott der »Krise« verflogen. Unter der Asche schwelt die Glut natürlich weiter; die Bewegung hat andere Formen gefunden, Kooperativen, Sozialzentren, »Netzwerke des Austauschs ohne Vermittler« und sogar Fabriken und selbstverwaltete Pflegezentren gegründet; sie ist in gewissem Sinn »konstruktiver« geworden. Dennoch haben wir eine Niederlage erlitten, und eine der breitesten Offensiven unserer Partei der letzten Jahre ist durch den Schuldenknüppel, unverhältnismäßige Gefängnisstrafen und die allgemeine Pleite abgewehrt worden. Die kostenlosen Secondhandklamotten werden nicht reichen, um die Griechen vergessen zu machen, mit welcher Entschlossenheit die Aufstandsbekämpfung sie bis zum Hals *in die Bedürftigkeit* getrieben hat. Zwar geriet die Regierung ins Wanken und man konnte einen Augenblick das Gefühl haben, sie löse sich auf. Es gelang ihr aber, den Kampfplatz zu verlagern und die Bewegung auf dem falschen Fuß zu erwischen. Die Griechen wurden vor die Alternative »Regierung oder Chaos« gestellt; was sie bekamen, war die Regierung *und* das Chaos. Und das Elend als Zugabe.

Griechenland, wo die anarchistische Bewegung stärker ist als überall sonst, wo die Bevölkerung sich so dagegen sträubt, überhaupt regiert zu werden, und wo der Staat immer schon bankrott war, ist ein Lehrbeispiel für unsere niedergeschlagenen Aufstände. Die Polizei anzugreifen, Banken zu zertrümmern und die Regierung vorübergehend aus der Fassung zu bringen, heißt noch nicht, sie abzusetzen. Was der Fall Griechenland uns lehrt, ist, dass wir ohne subs-

tanzielle Vorstellung davon, was ein Sieg wäre, nur besiegt werden können. Die Entschlossenheit zum Aufstand allein reicht nicht; unsere Verwirrung ist noch zu groß. Auf dass die Auseinandersetzung mit unserer Niederlage uns zumindest dazu diene, sie ein wenig zu mindern.

2. Vierzig Jahre Triumph der Konterrevolution im Westen hat uns ein Fehlerpaar beschert, das gleichermaßen verhängnisvoll ist und zusammen eine unbarmherzige Einheit bildet: Pazifismus und Radikalismus.

Der Pazifismus lügt und lügt sich was vor, indem er die öffentliche Diskussion und die Versammlung zum vollendeten politischen Modell erhebt. Deshalb hat sich eine Bewegung wie die der Plätze als unfähig erwiesen, mehr zu werden als ein unüberschreitbarer Ausgangspunkt. Um zu begreifen, wie es um das Politische steht, bleibt nichts anderes übrig, als erneut einen Abstecher nach Griechenland zu machen, diesmal in die Antike. Immerhin wurde das Politische ja dort erfunden. Der Pazifist verabscheut diese Erinnerung, aber die alten Griechen haben das Politische von Anfang an als Fortsetzung des Kriegs mit anderen Mitteln erfunden. Die Praxis der Versammlung auf Stadtebene kommt direkt aus der Praxis der Versammlung der Krieger. Die Gleichheit in der Wortmeldung leitet sich aus der Gleichheit vor dem Tod ab. Die Demokratie Griechenlands ist eine Hopliten-Demokratie. Man ist Bürger, *weil man Soldat ist*; daher der Ausschluss der Frauen und Sklaven. In einer dermaßen agonistischen Kultur wie der des klassischen Griechenlands versteht sich die Debatte selbst als ein Moment kriegerischer Konfrontation, diesmal unter Bürgern im Bereich des Wortes, mit den Waffen der Überzeugungskunst. »Agon« bedeutet übrigens zugleich »Versammlung« und »Wettstreit«. Der vollkommene griechische Bürger ist einer, der in den Waffen wie in der Rede siegt.

Vor allem aber haben die alten Griechen in einem Zug die Versammlungsdemokratie und den Krieg *als organisiertes Gemetzel* konzipiert – das eine als Garant des anderen. Im Übrigen gesteht man ihnen die Erfindung der Ersteren nur unter der Bedingung zu, ihren Zusammenhang mit der Erfindung einer ziemlich außergewöhnlichen Form von Massaker zu kaschieren, der Phalanx – einer linienförmigen Schlachtaufstellung, die Geschicklichkeit, Tapferkeit, Heldenmut, außergewöhnliche Kraft und jeglichen Genius ersetzt durch bloße Disziplin und absolute Unterordnung jedes Einzelnen unter die Gesamtheit. Als sich die Perser mit dieser so *effizienten* Art der Kriegsführung konfrontiert sahen, in der das Leben des Fußsoldaten einfach nichts zählt, beurteilten sie diese zu Recht als völlig barbarisch, wie nach ihnen so viele der von den westlichen Armeen aufgeriebenen Feinde. Der attische Bauer, der sich vor seinen Angehörigen in der ersten Reihe der Phalanx heldenhaft umbringen lässt, ist somit die andere Seite des aktiven Bürgers, der sich an der Bule, der Ratsversammlung,

beteiligt. Die reglosen Arme der Leichname, von denen das antike Schlachtfeld übersät war, sind die strikte Bedingung für den Arm, der sich erhebt, um sich in den Beratungen der Volksversammlung einzuschalten. Dieses griechische Modell des Kriegs ist so stark in der westlichen Vorstellung verankert, dass man darüber fast vergisst, dass zum gleichen Zeitpunkt, als bei den Hopliten jene der beiden Phalangen für siegreich erklärt wurde, die in der entscheidenden Konfrontation lieber ein Höchstmaß an Toten in Kauf nahm als den Rückzug, die Chinesen eine andere Kriegsführung erfanden; diese bestand gerade darin, Verluste zu vermeiden, der Konfrontation so gut wie möglich auszuweichen und zu versuchen, die »Schlacht vor der Schlacht« zu gewinnen – auch wenn nach errungenem Sieg die unterlegene Armee ausgelöscht würde. Die Gleichsetzung »Krieg = bewaffnete Konfrontation = Gemetzel« zieht sich vom antiken Griechenland bis ins 20. Jahrhundert: Im Grunde ist es seit zweieinhalbtausend Jahren die wahnwitzige westliche Definition des Kriegs. Ob man von »irregulärem Krieg«, »psychologischem Krieg«, »kleinem Krieg« oder »Guerilla« spricht, was übrigens *die Norm des Kriegs* ist, sind nur Aspekte in diesem Wahnwitz.

Der ernsthafte Pazifist, der mehr tut als nur seine eigene Feigheit zu rationalisieren, schafft es, sich über das Wesen des Phänomens, das er zu bekämpfen vorgibt, doppelt zu täuschen. Nicht nur lässt sich der Krieg nicht auf den bewaffneten Zusammenstoß oder das Gemetzel reduzieren, er ist vielmehr die Matrix der Versammlungspolitik schlechthin, die er predigt. »Ein wahrer Krieger ist nicht kampflustig; ein wahrer Kämpfer ist nicht gewalttätig; ein Sieger vermeidet den Kampf«, sagte Sunzi. Zwei Weltkriege und ein fürchterlicher weltweiter Krieg gegen den »Terrorismus« haben uns gelehrt, dass im Namen des Friedens die blutigsten Vernichtungsfeldzüge geführt werden. Die Ächtung des Krieges drückt im Grunde nur eine kindliche oder senile Weigerung aus, die Existenz der Unterschiedlichkeit zuzugeben. Der Krieg ist nicht Gemetzel, sondern die Logik, die den Kontakt zwischen heterogenen Mächten leitet. Er wird überall in unzähligen Formen, mehrheitlich mit friedlichen Mitteln ausgetragen. Wenn es eine Vielheit an Welten und eine nicht reduzierbare Pluralität der Lebensformen gibt, dann ist der Krieg das Gesetz ihrer Koexistenz auf dieser Erde. Denn nichts erlaubt vorherzusagen, wie ihre Begegnung ausgehen wird: Die Gegensätze bleiben nicht in getrennten Welten. Da wir keine vereinten, mit einer definitiven Identität ausgestatteten Individuen sind, wie es die gesellschaftliche Rollenpolizei will, sondern in uns eine konfliktreiche Auseinandersetzung stattfindet, deren aufeinanderfolgende Konfigurationen nicht viel mehr als labile Gleichgewichte beschreiben, muss man letztlich einräumen, dass der Krieg in uns ist – der Heilige Krieg, wie René Daumal sagte. Der Frieden ist weder möglich noch wünschenswert. Der Konflikt ist der Stoff, aus dem

ist, was ist. Bleibt nur, sich eine Kunst anzueignen, ihn zu führen, eine Kunst, Situationen leben zu können, was eher existenzielles Feingefühl und Mobilität voraussetzt als den Willen, zu überwältigen, was nicht wir ist.

Der Pazifismus zeugt also von enormer Dummheit oder tiefster Unredlichkeit. Selbst unser Immunsystem beruht auf der Unterscheidung zwischen Freund und Feind, ansonsten würden wir an Krebs oder an jeglicher Autoimmunkrankheit sterben. An Krebs und Autoimmunkrankheiten sterben wir übrigens. Die taktische Verweigerung der Konfrontation ist selbst nur eine Kriegslist. Es ist durchaus verständlich, warum sich beispielsweise die Kommune Oaxaca sofort als friedlich bezeichnet hat. Dabei ging es nicht darum, den Krieg zurückzuweisen, sondern darum, sich nicht in einer militärischen Konfrontation mit dem mexikanischen Staat und seinen Handlangern besiegen zu lassen. Wie erklärten doch die Genossen aus Kairo: »Die Taktik, die wir verfolgen, wenn wir ›Gewaltlosigkeit‹ singen, ist nicht zu verwechseln mit einer Fetischisierung der Gewaltlosigkeit.« Im Übrigen bedarf es einiger Geschichtsklitterung, um präsentable Vorfahren des Pazifismus zu finden! Etwa den armen Thoreau, der, kaum war er gestorben, zum Theoretiker des *Zivilen Ungehorsams* gemacht wurde, wobei der Titel seines Textes *Resistance to the civil government* entsprechend verkürzt wurde. Als hätte er nicht in seinem *Plea for Captain John Brown* deutlich gemacht: »Ich denke, dass die Sharp-Gewehre und Revolver einmal zugunsten einer guten Sache eingesetzt wurden. Die Werkzeuge waren in den Händen, die sie zu bedienen wussten. Derselbe Zorn, der einst zur Vertreibung der Unerwünschten aus dem Tempel führte, wird ein zweites Mal seinen Dienst tun. Nicht auf die Wahl der Waffen kommt es an, sondern darauf, in welchem Geist sie eingesetzt werden.« Das Komischste an dieser trügerischen Genealogie ist zweifellos, Nelson Mandela, den Gründer der bewaffneten Organisation des ANC, zur weltweiten Ikone des Friedens gemacht zu haben. Er selbst erzählt: »Ich sagte, die Zeit des passiven Widerstands sei vorbei, Gewaltlosigkeit sei eine zwecklose Strategie, die niemals den Sturz eines weißen Minderheitenregimes herbeiführen könne, das fest entschlossen sei, um jeden Preis an der Macht zu bleiben. Am Ende des Tages, sagte ich, sei Gewalt die einzige Waffe, welche die Apartheid vernichten werde, und wir müssten bereit sein, in naher Zukunft diese Waffe zu ergreifen. Die Menge war erregt; vor allem die Jugendlichen klatschten und jubelten. Sie wollten sofort meine Worte in die Tat umsetzen. An diesem Punkt begann ich ein Freiheitslied zu singen, dessen Text lautet: ›Dort stehen die Feinde, lasst uns unsere Waffen nehmen und sie angreifen.‹ Ich sang dieses Lied, und die Menge fiel ein; und als das Lied zu Ende war, deutete ich auf die Polizei und sagte: ›Dort, dort stehen unsere Feinde!‹«

Jahrzehnte der Befriedung der Massen und der Massierung der Ängs-

te haben den Pazifismus zum spontanen politischen Bewusstsein des *Bürgers* werden lassen. Bei jeder Bewegung muss man sich seither mit dieser traurigen Tatsache herumschlagen. Es gab Pazifisten, die schwarz gekleidete Aufständische an die Polizei auslieferten, wie 2011 zu sehen an der Plaça de Catalunya, oder in Genua 2001, als Leute des »Schwarzen Blocks« gelyncht wurden. Die revolutionären Kreise brachten darauf als eine Art Antikörper den *Radikalen* hervor – die Figur, die in allem und jedem das Gegenteil des Bürgers tut. Auf die moralische Ächtung der Gewalt der einen antworten die anderen mit deren rein ideologischer Verherrlichung. Wo sich der Pazifist vom Lauf der Welt freisprechen und gut bleiben möchte, indem er nichts Böses tut, spricht sich der Radikale durch kleine illegale Aktionen, verziert mit unversöhnlichen »Stellungnahmen«, von jeder Beteiligung am »Bestehenden« los. Beide sehnen sie sich nach Reinheit: der eine durch gewalttätige Aktion, der andere, indem er sich diese versagt. Jeder ist der Albtraum des anderen. Es ist zu bezweifeln, dass diese beiden Figuren lange bestehen könnten, wenn nicht jede die andere tief in sich tragen würde. Als würde der Radikale nur leben, um den Pazifisten in sich selbst erschauern zu lassen, und umgekehrt. Nicht zufällig ist die Bibel der amerikanischen Bürgerrechtskämpfe seit den 1970er Jahren Saul Alinskis *Rules for Radicals*. Denn Pazifisten und Radikale teilen dieselbe Ablehnung der Welt. Sie *genießen* ihre Exteriorität gegenüber jeder Situation. Sie hängen in der Luft und leiten daraus das Gefühl einer irgendwie gearteten Besonderheit ab. Lieber leben sie als Außerirdische – das ist der Komfort, den das Leben der Metropolen, ihr bevorzugtes Biotop, noch einige Zeit lang zulässt.

Seit der Niederlage der 1970er Jahre ist an die Stelle der *strategischen* Frage der Revolution unmerklich die *moralische* Frage der Radikalität getreten. Die Revolution hat also dasselbe Schicksal erlitten wie alles in diesen Jahrzehnten: Sie wurde privatisiert. Sie ist zur Möglichkeit geworden, sich persönlich aufzuwerten, und das Bewertungskriterium ist die Radikalität. Die »revolutionären« Taten werden nicht mehr vor dem Hintergrund der Situation, der Möglichkeiten bewertet, die sie eröffnen oder verschließen. Vielmehr extrahiert man aus jeder von ihnen eine *Form*. Eine bestimmte Sabotage zu einem bestimmten Moment auf eine bestimmte Art aus einem bestimmten Grund wird schlicht *eine* Sabotage. Und die Sabotage als Gütesiegel revolutionärer Praxis reiht sich artig ein auf einer Skala, in der der Molotowcocktail über dem Steinewerfen, aber unter dem Schuss ins Bein steht, der wiederum unterhalb der Bombe angesiedelt ist. Das Drama liegt darin, dass keine Aktionsform per se revolutionär ist: Sabotage wurde von Reformisten ebenso betrieben wie von Nazis. Der Grad an »Gewalt« einer Bewegung sagt nichts über ihre revolutionäre Entschlossenheit aus. Die »Radikalität« einer Demonstration misst sich nicht an der Zahl der

eingeschlagenen Schaufenster. Oder besser gesagt doch, aber dann muss man das Kriterium der »Radikalität« denen überlassen, denen es darum geht, politische Phänomene zu *messen* und sie auf ihre skelettartige Moralskala zu reduzieren.

Jeder, der in radikalen Kreisen zu verkehren beginnt, wundert sich über die Kluft zwischen ihrem Diskurs und ihrer Praxis, zwischen ihren Ambitionen und ihrer Isoliertheit. Sie scheinen verurteilt zu einer Art permanenter Selbstsabotage. Schon bald begreift man, dass sie nicht mit dem Aufbau einer wirklich revolutionären Kraft beschäftigt sind, sondern mit einem Wettlauf um eine sich selbst genügende Radikalität – die unterschiedslos auf dem Gebiet der direkten Aktion, des Feminismus oder der Ökologie ausgetragen werden kann. Der kleine Terror, der dort herrscht und alle so *rigide* werden lässt, ist nicht jener der bolschewistischen Partei. Es ist eher einer der Mode, dieser Terror, den niemand persönlich ausübt, dem aber alle unterliegen. Man fürchtet in diesen Kreisen, nicht mehr radikal zu sein, so wie man woanders fürchtet, nicht mehr in, cool oder hip zu sein. Ein kleiner Fehler, und schon verliert man seinen Ruf. Man vermeidet es, den Dingen auf den Grund zu gehen, und begnügt sich lieber mit einem oberflächlichen Konsum von Theorien, Demos und Beziehungen. Die unerbittliche Konkurrenz zwischen Gruppen wie auch innerhalb dieser Gruppen ist ausschlaggebend für ihr regelmäßiges Auseinanderbrechen. Es gibt immer wieder junges Frischfleisch, missbraucht, um den Abgang der Erschöpften, Verbrauchten, Angewiderten, *Ausgepumpten* auszugleichen. Im Nachhinein überkommt jene, die diese Kreise verlassen, ein Schwindelgefühl: Wie konnte man sich nur einem so verheerenden Druck aussetzen, und das für so rätselhafte Ziele? Ungefähr diese Art von Schwindel dürfte jeden überarbeiteten Ex-Manager erfassen, der sich, zum Bäcker geworden, an sein voriges Leben zurückerinnert. Die Isoliertheit dieser Kreise ist strukturell. Zwischen sich und die Welt haben sie die Radikalität als Kriterium gestellt; statt der Phänomene nehmen sie nur noch deren Maß wahr. Ab einem gewissen Grad an Selbstzerfleischung rivalisiert man dann sogar um die Radikalität *der Kritik an diesem Milieu selbst*; was seine Struktur in keiner Weise erschüttern wird. »Uns scheint, dass es die machtlos machende Isoliertheit ist, die einem die Freiheit wirklich nimmt und es verunmöglicht, die Initiative zu ergreifen«, schrieb Malatesta. Dass sich ein Teil der Anarchisten selbst als »nihilistisch« bezeichnet, ist dann nur logisch. Der Nihilismus ist das Unvermögen zu glauben, an was man doch glaubt – die Revolution. Im Übrigen gibt es keine Nihilisten, es gibt nur Ohnmächtige.

Da sich der Radikale als Produzent von radikalen Aktionen und Diskursen versteht, hat er sich schließlich eine rein quantitative Vorstellung von der Revolution gemacht – als einer Art Überproduktionskrise von Akten individueller Revolte. »Verlieren wir nicht aus dem Blick, dass die Revolution nur

die Folge all dieser Teilrevolten sein wird«, schrieb schon Émile Henry. Die Geschichte ist da, um diese These Lügen zu strafen: Ob Französische, Russische oder tunesische Revolution, die Revolution ist immer Ergebnis des Aufeinanderprallens einer besonderen Handlung – eines Sturms auf ein Gefängnis, einer militärischen Niederlage, des Suizids eines Straßenverkäufers – und der allgemeinen Situation, und nicht die arithmetische Summe aus einzelnen Akten der Revolte. Einstweilen richtet diese absurde Definition von Revolution ihren absehbaren Schaden an: Man erschöpft sich in einem Aktivismus, der nichts in Gang setzt, man gibt sich einem tödlichen Performancekult hin, bei dem es darum geht, jederzeit, hier und jetzt seine radikale Identität auf den aktuellen Stand zu bringen – auf Demos, in der Liebe und in der Sprache. Das dauert eine Zeit – die Zeit des *Burnout*, der Depression oder der Repression. Und man hat nichts verändert.

Eine Häufung von Taten ergibt deshalb noch keine Strategie, weil es die Tat im Absoluten nicht gibt. Eine Tat ist nicht durch ihren eigenen Inhalt revolutionär, sondern indem Wirkungen aus ihr folgen. Die Situation bestimmt den Sinn einer Handlung, nicht die Absicht der Urheber. Sunzi sagte: »Den Sieg fordert man der Situation ab.« Jede Situation ist komplex, durchzogen von Hauptsträngen, Spannungen und expliziten oder latenten Konflikten. Den Krieg, *der da ist*, zu akzeptieren und strategisch zu agieren, setzt voraus, von einer Öffnung der Situation auszugehen, sie in ihrer inneren Verfasstheit zu verstehen, zu begreifen, welche Kräfteverhältnisse sie ausmachen und welche Polaritäten sie beeinflussen. Eine Aktion wird revolutionär oder nicht durch die Richtung, die sie nimmt, wenn sie mit der Welt in Berührung kommt. Einen Stein zu werfen, ist nie nur »einen Stein zu werfen«. Es kann eine Situation erstarren lassen oder eine Intifada auslösen. Die Vorstellung, man könne einen Kampf »radikalisieren«, indem man den ganzen Trödel vermeintlich radikaler Praxis und Diskurse hineinträgt, verleiht der Politik etwas Außerirdisches. Eine Bewegung lebt nur durch die Folge an Umstellungen, die sie im Lauf der Zeit vornimmt. Folglich besteht jederzeit eine gewisse Diskrepanz zwischen ihrem Zustand und ihrem Potenzial. Wenn sie nichts mehr umstellt und ihr Potenzial nicht realisiert, stirbt sie. Die entscheidende Tat ist jene, die dem Zustand der Bewegung eine Spur voraus ist und die ihr im Bruch mit dem Status quo den Zugang zu ihrem eigenen Potenzial eröffnet. Diese Tat kann sein, etwas zu besetzen, zu zerstören, zuzuschlagen oder auch nur die Wahrheit auszusprechen; darüber entscheidet der Zustand der Bewegung. *Revolutionär ist, was tatsächlich Revolutionen auslöst*. Auch wenn das erst im Nachhinein festgestellt werden kann, ist eine gewisse Sensibilität für die Situation, angereichert mit historischen Kenntnissen, sehr hilfreich, um ein Gespür dafür zu bekommen.

Überlassen wir die Sorge um die Radikalität also den Depressiven, den Jungen-Mädchen und den Versagern. Das wahre Problem für Revolutionäre ist, zur Stärkung der lebendigen Kräfte beizutragen, an denen sie teilnehmen, das Revolutionär*werden* zuzulassen, um schließlich eine revolutionäre *Situation* herbeizuführen. Alle, die sich daran berauschen, »Radikale« und »Bürger«, »aktive Aufständische« und passive Bevölkerung dogmatisch einander gegenüberzustellen, sperren sich gegen solche möglichen Entwicklungen. In diesem Punkt nehmen sie die Arbeit der Polizei vorweg. Das *Feingefühl* ist in dieser Epoche als entscheidende revolutionäre Tugend zu betrachten und nicht die abstrakte Radikalität. Und unter »Feingefühl« verstehen wir hier die Kunst, das Revolutionärwerden zuzulassen.

Zu den vielen Wundern des Kampfs im Susatal zählt, dass es gelungen ist, so viele Radikale von ihrer Identität loszureißen, die sie sich so mühsam aufgebaut haben. Er hat sie auf den Erdboden zurückgebracht. Indem sie wieder Kontakt mit einer realen Situation aufgenommen haben, konnten sie einen guten Teil ihres ideologischen Raumanzugs ablegen, nicht ohne damit die unerschöpflichen Ressentiments derer auf sich zu ziehen, die in dieser interstellaren Radikalität steckengeblieben sind, in der man so schlecht Luft bekommt. Das liegt zweifellos an der besonderen Fähigkeit dieses Kampfes, sich nie in das Bild zwängen zu lassen, das die Macht ihm verpassen will, um ihn besser daran festzunageln – sei es das Bild einer legalistischen ökologischen Bürgerbewegung oder das einer Avantgarde der bewaffneten Gewalt. Familienfreundliche Demonstrationen wechselten ab mit Angriffen auf die TAV-Baustelle, man setzte das eine Mal auf Sabotage und das andere Mal auf die Bürgermeister des Tals, und Anarchisten waren genauso einbezogen wie katholische Omas – so ist dieser Kampf mindestens insofern revolutionär, als es bislang gelungen ist, das teuflische Paar aus Pazifismus und Radikalismus zu entschärfen. »Sich politisch zu verhalten«, resümierte ein stalinistischer Dandy kurz vor seinem Tod, »heißt zu handeln, anstatt behandelt zu werden, Politik zu machen, anstatt von ihr gemacht und gelinkt zu werden. Es heißt, einen Kampf zu führen, eine Reihe von Kämpfen, einen Krieg zu führen, seinen eigenen Krieg mit Kriegszielen, kurz- und langfristigen Perspektiven, einer Strategie, einer Taktik.«

3. »Der Bürgerkrieg ist die Matrix aller Machtkämpfe, aller Machtstrategien und folglich auch die Matrix aller Kämpfe um und gegen die Macht«, sagte Foucault. Und weiter: »Mehr noch setzt der Bürgerkrieg nicht nur kollektive Einheiten in Szene, sondern schafft diese auch. Weit davon entfernt, der Prozess zu sein, durch den man vom Gemeinwesen in die Individualität zurückfällt, vom Souverän in den Naturzustand, von der öffentlichen Ordnung in den Krieg aller gegen alle, ist der Bürgerkrieg der Prozess, über und durch

den sich eine Reihe von neuen Kollektiven herausbildet, die es bis dahin nicht gab.« Auf dieser Wahrnehmungsebene entfaltet sich im Grunde jede politische Existenz. Der Pazifismus, der bereits verloren hat, und der Radikalismus, der nur verlieren will, sind zwei Arten, dies nicht wahrzuhaben. Nicht wahrzuhaben, dass der Krieg im Grunde nichts Militärisches ist. Dass das Leben notwendig strategisch ist. Es ist eine Ironie dieser Epoche, dass die Einzigen, die den Krieg dort ansiedeln, wo er geführt wird, und damit die Ebene enthüllen, auf der jede Regierung operiert, die Konterrevolutionäre selbst sind. Es ist frappierend zu verfolgen, wie in den letzten fünfzig Jahren Nichtmilitärs den Krieg in all seinen Formen immer stärker ablehnten, während gleichzeitig die Militärs gerade ein nichtmilitärisches, *ziviles* Konzept des Kriegs entwickelten.

Einige Beispiele aus zeitgenössischen Schriften:

»Der Schauplatz des kollektiven bewaffneten Konflikts hat sich zunehmend vom Schlachtfeld auf die gesamte Erde ausgeweitet. Genauso dehnt sich seine Dauer nun in die Unendlichkeit aus, ohne Kriegserklärung und Waffenstillstand. […] Zeitgenössische Strategen betonen daher, dass der moderne Sieg eher durch Eroberung der Herzen der Bevölkerung errungen wird als durch ihr Territorium. Unterwerfung muss durch Zustimmung, Zustimmung durch Achtung erzielt werden. Tatsächlich geht es darum, sich im Innenleben jedes Einzelnen zu behaupten, wo die soziale Begegnung zwischen menschlichen Gemeinschaften nunmehr angesiedelt ist. Angesichts der Entblößung und Erschließung dieser Gemeinschaften und ihrer Durchdringung durch die Telekommunikation befindet sich die Front nunmehr im Innersten jedes Einzelnen, aus dem sie sich zusammensetzen. […] Eine solche Struktur aus passiven Anhängern lässt sich mit dem gängigen Satz beschreiben: ›Die Front in jedem, und niemand an der Front.‹ […] Die ganze politisch-strategische Herausforderung einer Welt, die sich weder im Krieg noch im Frieden befindet, die jede Konfliktbeilegung durch klassische militärische und rechtliche Wege zunichte macht, besteht darin, die passiven Anhänger, die kurz vor einer Aktion oder an der Schwelle zur Kriegsführung stehen, daran zu hindern, aktive Anhänger zu werden.« (Laurent Danet, »La polémosphère«)

»Heute, da das Terrain des Kriegs den Bereich von Erde, Meeren, Luft- und Weltraum sowie der Elektronik überschritten und sich auf den Bereich der Gesellschaft, der Politik, der Wirtschaft, der Diplomatie, der Kultur und sogar der Psychologie ausgedehnt hat, erschwert die Interaktion zwischen den verschiedenen Faktoren die Vormacht des Militärischen als in allen Kriegen vorherrschendem Bereich ungemein. Die Vorstellung, dass der Krieg sich in nicht kriegerischen Bereichen abspielen könnte, ist dem Verstand äußerst fremd und schwer zu akzeptieren, doch die Ereignisse zeigen immer deutlicher, dass der

Trend in diese Richtung geht. […] In diesem Sinn gibt es keinen Lebensbereich mehr, der dem Krieg nicht dienen könnte, und es gibt fast keine Bereiche mehr, die nicht den offensiven Aspekt des Kriegs vorweisen.« (Qiao Liang und Wang Xiangsui, *Unrestricted Warfare*)

»Der wahrscheinliche Krieg findet nicht ›zwischen‹ den Gesellschaften statt, sondern ›in‹ den Gesellschaften […]. Da das Ziel die menschliche Gesellschaft, ihre Gouvernanz, ihr Gesellschaftsvertrag, ihre Institutionen sind und nicht mehr diese oder jene Provinz, dieser oder jener Fluss, diese oder jene Grenze, gibt es keine Linie oder kein Gebiet mehr zu erobern oder zu schützen. Die einzige Front, die die beteiligten Streitmächte halten müssen, ist die der Bevölkerung. […] Den Krieg zu gewinnen heißt, die Umwelt zu kontrollieren. […] Es geht nicht mehr darum, Ansammlungen von Panzern zu erkennen oder potenzielle Ziele zu lokalisieren, sondern die sozialen Milieus, die Verhaltensweisen, die Psychologien zu verstehen. Es geht darum, den Willen der Menschen durch selektiven, dosierten Einsatz von Gewalt zu beeinflussen. […] Die militärischen Aktionen sind wirklich ›eine Sprechweise‹; jede größere Operation ist unterdessen in erster Linie eine Kommunikationsoperation, in der alle Handlungen, so nebensächlich sie auch erscheinen, mehr sagen als die Wörter. […] Krieg zu führen heißt in erster Linie, die Wahrnehmungen zu steuern, die Wahrnehmung aller nahen oder fernen, direkten oder indirekten Akteure.« (Vincent Desportes, *La Guerre probable*)

»Die entwickelten postmodernen Gesellschaften sind extrem komplex geworden und daher sehr verletzlich. Um zu verhindern, dass sie im Fall einer ›Panne‹ zusammenbrechen, müssen sie sich unbedingt dezentralisieren (das Heil kommt von den Rändern und nicht von den Institutionen). […] Man muss sich unbedingt auf die örtlichen Kräfte (Selbstverteidigungsmilizen, paramilitärische Gruppen, private Militärunternehmen) stützen, erstens aus praktischem Grund wegen ihrer Kenntnis der Umgebung und der Bevölkerung, dann weil es vonseiten des Staates ein Vertrauensbeweis ist, der die verschiedenen Initiativen vereinigt und stärkt, vor allem aber, weil sie besser in der Lage sind, geeignete und zugleich originelle (unkonventionelle) Lösungen für heikle Situationen zu finden. Mit anderen Worten, die Antwort auf den nichtkonventionellen Krieg muss sich in erster Linie auf die Bürger und Paramilitärs stützen statt auf Polizei und Militär. […] Die Hizbollah ist zu einem erstrangigen internationalen Akteur aufgestiegen, der neozapatistischen Bewegung ist es gelungen, eine Alternative zur neoliberalen Globalisierung darzustellen; da kann man nicht umhin einzuräumen, dass eine Interaktion zwischen ›Lokalem‹ und ›Globalem‹ möglich und in der Tat eines der wichtigsten strategischen Kennzeichen unserer Zeit ist. […] Kurzum, auf eine Interaktion zwischen Lokal und Global

muss man mit einer anderen Interaktion derselben Art reagieren können, die sich nicht auf den staatlichen Apparat (Diplomatie, Armee) stützt, sondern sehr wohl auf das lokale Element schlechthin: den Bürger.« (Bernard Wicht, *Vers l'ordre oblique: la contre-guérilla à l'âge de l'infoguerre*)

Wenn man das liest, betrachtet man die Rolle der Straßenfeger-Bürgermilizen und die Aufrufe zur Denunziation nach den Unruhen von August 2011 in England mit anderen Augen; ebenso, wie die Faschisten der Goldenen Morgenröte in das politische Spiel Griechenlands eingeführt und, nachdem der »Pitbull zu fett geworden ist«, tunlichst wieder ausgeschaltet wurden. Ganz zu schweigen von der kürzlich erfolgten Bewaffnung der Bürgermilizen in Michoacán durch den mexikanischen Bundesstaat. Was uns gegenwärtig widerfährt, lässt sich in etwa so zusammenfassen: *Die Aufstandsbekämpfung ist von einer militärischen Doktrin zu einem Regierungsprinzip geworden*. Das zeigt schonungslos eine der amerikanischen diplomatischen Depeschen, die von Wiki-Leaks enthüllt wurden: »Das Programm der Befriedung der Favelas übernimmt gewisse Charakteristika der Doktrin und Strategie der Aufstandsbekämpfung der Vereinigten Staaten in Afghanistan und Irak.« In letzter Instanz reduziert sich die Epoche auf diesen Kampf, auf diesen Wettlauf zwischen der Möglichkeit des Aufstands und den Anhängern der Aufstandsbekämpfung. Der ungewöhnliche Anfall politischen Gewäschs, den die »arabischen Revolutionen« im Westen provoziert haben, sollte im Übrigen genau das kaschieren. Beispielsweise die Tatsache, dass es nicht die Laune eines ratlosen Diktators war, die Mubarak zu Beginn der Erhebung bewog, jegliche Kommunikationsmittel in den ärmeren Wohnvierteln zu kappen, sondern die strikte Anwendung des NATO-Berichts *Urban operations in the year 2020*.

Es gibt keine Weltregierung; was es gibt, ist ein weltweites Netz an lokalen Regierungsmaßnahmen, d.h. ein weltweites netzartiges Dispositiv der Aufstandsbekämpfung. Die Enthüllungen Snowdens bestätigen ausgiebig, wie Geheimdienste, multinationale Konzerne und politische Netzwerke schamlos jenseits der staatlichen Ebene, auf die mittlerweile eh alle pfeifen, zusammenarbeiten. Im vorliegenden Fall gibt es auch nicht Zentrum und Peripherie, innere Sicherheit und Auslandsoperationen. Was an entfernten Völkern erprobt wird, blüht als Schicksal früher oder später dem eigenen Volk. Die Truppen, die im Juni 1848 das Pariser Proletariat abschlachteten, hatten sich zuerst in den »Straßenkriegen«, den Razzien und Ausräucherungen Algeriens im Zuge der Kolonisierung geübt. Die italienischen Gebirgsjäger wurden unmittelbar nach ihrem Einsatz in Afghanistan in das Susatal geschickt. Der Einsatz von Streitkräften auf nationalem Territorium bei größeren Unruhen ist im Westen nicht einmal mehr tabu, sondern ein gut ausgearbeitetes Szenario. Von Gesundheitskrisen bis

hin zu unmittelbar bevorstehenden Terrorakten – die Gemüter werden methodisch darauf eingestimmt. Überall werden der urbane Kampf, die »Befriedung« und die »Stabilisierung von Post-Konflikt-Zonen« trainiert. Man hält sich bereit für die kommenden Aufstände.

Die Doktrinen der Aufstandsbekämpfung müssen daher als Theorien über den Krieg gelesen werden, der gegen uns geführt wird und neben so vielem anderen unsere gemeinsame Situation in dieser Epoche ausmacht. Sie müssen als qualitativer Sprung im Konzept des Kriegs gesehen werden, hinter den wir nicht zurückfallen dürfen, und gleichzeitig als Zerrspiegel. Die Doktrinen der Aufstandsbekämpfung mögen den sukzessiven revolutionären Theorien nachgebildet sein, umgekehrt jedoch lassen sich keinerlei Theorien des Aufstands aus den Theorien der Aufstandsbekämpfung ableiten. Darin liegt die logische Falle. Es genügt nicht, dass wir einen Kleinkrieg führen, überraschend angreifen, dem Gegner jedes Ziel entziehen. Selbst diese Asymmetrie wurde aufgelöst. In Fragen des Krieges wie der Strategie genügt es nicht, unseren Rückstand aufzuholen. Wir müssen einen Vorsprung gewinnen. Wir brauchen eine Strategie, die nicht auf den Gegner, sondern auf dessen Strategie zielt und sie gegen sich selbst kehrt; die also bewirkt, dass er umso mehr auf seine Niederlage zusteuert, je siegesgewisser er ist.

Dass die Aufstandsbekämpfung die Gesellschaft als solche zu ihrem Operationsgebiet gemacht hat, bedeutet noch nicht, dass der zu führende Krieg ein »sozialer Krieg« ist, an dem sich manche Anarchisten berauschen. Der wesentliche Makel dieses Begriffs ist, undifferenziert dieselbe Bezeichnung auf Angriffe »durch Staat und Kapital« wie auf Angriffe von deren Gegnern anzuwenden, womit die Subversiven in einen symmetrischen Krieg versetzt werden. Die zerbrochene Scheibe eines Büros von Air France, die eine Ausweisung von Sanspapiers vergelten soll, wird genauso zum »Akt des sozialen Kriegs« erklärt wie eine Verhaftungswelle, die sich gegen jene richtet, die gegen die Abschiebegefängnisse kämpfen. Vielen Anhängern des »sozialen Kriegs« ist zweifellos eine unleugbare Entschlossenheit zuzugestehen, doch sie akzeptieren ihrerseits, dem Staat auf dem Gebiet des »Sozialen« entgegenzutreten, das immer schon dessen ureigenstes Terrain war. Nur sind die beteiligten Kräfte hier unsymmetrisch. Die Niederschlagung ist unvermeidlich.

Die Vorstellung eines sozialen Krieges ist in Wirklichkeit nur der gescheiterte Versuch einer Aktualisierung des »Klassenkriegs«, wo doch heute die Stellung jedes Einzelnen in den Produktionsverhältnissen nicht mehr die formale Klarheit der fordistischen Fabrik hat. Manchmal scheint es, als wären die Revolutionäre dazu verurteilt, sich auf genau dasselbe Modell zu stützen, das sie bekämpfen. So stellte 1871 ein Mitglied der Internationalen Arbeite-

rassoziation fest, das Proletariat müsse sich zur Verteidigung seiner Interessen weltweit als Arbeiterklasse organisieren, da die Unternehmer zur Verteidigung ihrer Interessen weltweit als Klasse organisiert seien. Wie ein blutjunges Mitglied der bolschewistischen Partei erklärte, sei das zaristische Regime in einem disziplinierten, hierarchischen Polit- und Militärapparat organisiert, weshalb sich die Partei ebenfalls als disziplinierter, hierarchischer Polit- und Militärapparat organisieren müsse. Zahlreiche weitere historische Beispiele dieses *Fluchs der Symmetrie* könnten angeführt werden, die alle gleichermaßen tragisch sind. Etwa jenes der algerischen FLN, die sich, kaum hatte sie den Sieg errungen, in ihren Methoden so sehr der kolonialen Besatzungsmacht anpasste, die sie bekämpft hatte. Oder das der Roten Brigaden, die meinten, mit der Erschießung der fünfzig Männer, die ihrer Ansicht nach das »Herz des Staates« bildeten, könnten sie sich des gesamten Staatsapparats bemächtigen. Den abwegigsten Ausdruck findet diese Tragödie der Symmetrie heute bei vertrottelten Vertretern der neuen Linken, die meinen, dem diffusen, netzartig strukturierten, aber nichtsdestotrotz mit Kommandozentralen ausgestatteten Empire seien ebenso diffuse, netzartig strukturierte, aber nichtsdestotrotz mit einer Bürokratie ausgestattete Multituden entgegenzusetzen, die im gegebenen Moment in der Lage wären, die Kommandozentralen einzunehmen.

Die durch eine solche Symmetrie gekennzeichnete Revolte muss zwangsläufig scheitern – nicht nur, weil sie ein einfaches Ziel abgibt, ein *wiedererkennbares* Gesicht, sondern vor allem, weil sie letztlich die Züge des Gegners annimmt. Um sich davon zu überzeugen, sehe man sich beispielsweise David Galulas *Contre-insurrection, théorie et pratique* an. Darin sind methodisch detailliert die Etappen des definitiven Siegs einer loyalistischen Kraft gegen beliebige Aufständische beschrieben. »Aus Sicht des Aufständischen ist die beste Sache *per definitionem* die, die am meisten Unterstützer erhalten kann und am wenigsten Gegner abschreckt. […] Das Problem muss nicht unbedingt gravierend sein, obwohl es in diesem Fall die Aufgabe des Aufständischen erleichtert. Handelt es sich bloß um ein latentes Problem, muss der Aufständische daraus als Erstes durch ›Hebung des politischen Massenbewusstseins‹ ein gravierendes Problem machen. […] Der Aufständische darf sich nicht damit begnügen, eine einzige Sache auszuschlachten. Wenn er kein globales Anliegen wie den Antikolonialismus vorzuweisen hat, das sich selbst genügt, da es politische, soziale, ökonomische, rassische, religiöse und kulturelle Probleme verbindet, kann es ihm nur nützen, eine Auswahl an Anliegen zu wählen, die speziell auf die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zugeschnitten sind, die er hinter sich zu scharen versucht.«

Wer ist Galulas »Aufständischer«? Niemand anderes als der deformierte

Abglanz des Politikers, des Funktionärs oder des westlichen Werbeagenten: zynisch, jede Situation von außen betrachtend, ohne irgendeine ernsthafte Begierde außer dem Hunger nach übermäßiger Beherrschung. Der Aufständische, den Galula zu bekämpfen *weiß*, ist der Welt wie jedem Glauben fremd. Für diesen Offizier geht der Aufstand nie von der Bevölkerung aus, die sich alles in allem doch nur nach Sicherheit sehnt und dazu tendiert, der Partei zu folgen, die sie am besten beschützt oder am wenigsten bedroht. Sie ist nur eine Spielfigur, eine reglose Masse, ein *Sumpf* im Kampf zwischen ein paar Eliten. Es mag verblüffen, dass das Verständnis, das die Macht vom Aufständischen hat, noch zwischen der Figur des Fanatikers und der des bauernschlauen Lobbyisten schwankt – doch eigentlich überrascht das ebenso wenig wie die Beflissenheit, mit der sich so viele Revolutionäre diese undankbare Maske aufsetzen. Immer dasselbe symmetrische Verständnis vom Krieg, selbst dem »asymmetrischen« – von Splittergruppen, die sich die Kontrolle über die Bevölkerung streitig machen, mit dieser aber immer ein äußerliches Verhältnis unterhalten. Letztlich liegt darin der monumentale Irrtum der Aufstandsbekämpfung: Nachdem sie so gut die durch die Guerillataktik eingeführte Asymmetrie auffangen konnte, bringt sie dennoch weiterhin die Figur des »Terroristen« *auf der Grundlage ihres eigenen Ebenbilds* hervor. Darin liegt also unser Vorteil, sofern wir uns weigern, diese Figur zu verkörpern. Das muss jede wirksame revolutionäre Strategie als ihren Ausgangspunkt anerkennen. Davon zeugt das Scheitern der amerikanischen Strategie im Irak und in Afghanistan. Die Aufstandsbekämpfung hat dort »die Bevölkerung« dermaßen gegen sich aufgebracht, dass die Obama-Regierung in täglichen chirurgischen Angriffen alles ermorden muss, was von einer Drohne aus gesehen möglicherweise einem Aufständischen gleicht.

4. Die Aufständischen müssen gegen die Regierung deshalb einen asymmetrischen Krieg führen, weil eine *ontologische* Asymmetrie zwischen beiden besteht und damit eine Uneinigkeit über die Definition selbst des Krieges, über seine Methoden und Ziele. Wir Revolutionäre sind zugleich Gegenstand und Ziel der permanenten Offensive, zu der die Regierung geworden ist. Wir *sind* »die Herzen und der Geist«, die es zu erobern gilt. Wir *sind* die Massen, die man »kontrollieren« will. Wir *sind* das Milieu, in dem sich Regierungsbeamte bewegen und das sie zu bezwingen hoffen, und nicht eine rivalisierende Einheit im Wettlauf um die Macht. Wir kämpfen nicht im Volk »wie ein Fisch im Wasser«; wir sind das Wasser selbst, in dem unsere Feinde planschen – ein löslicher Fisch. Wir verstecken uns nicht hinterhältig im Plebs dieser Welt, denn der Plebs verbirgt sich genauso in uns. Die Lebendigkeit und die Enteignung, die Wut und die Entgleisungen, die Wahrheit und die Finte, sie brechen aus unserem Innersten hervor. Es gibt *niemanden*, der organisiert werden müsste. Wir

sind dieses Material, das von innen heraus wächst, sich organisiert und entwickelt. Darin liegt die wahre Asymmetrie, und unsere wirkliche Machtposition. Jene, die aus ihrem Glauben, durch Terror oder Leistung, einen Exportartikel machen, anstatt mit dem, was da ist und wo sie sich befinden, Kompromisse einzugehen, schneiden sich nur von sich selbst, von ihrer Basis ab. Dem Feind kann keinerlei »Unterstützung der Bevölkerung«, ja nicht einmal deren bereitwillige Passivität abgeluchst werden: Man muss dafür sorgen, dass *es keine Bevölkerung mehr gibt*. Die Bevölkerung war noch nie *Objekt* der Regierung, ohne zuvor ihr *Produkt* zu sein; sie hört als solche zu existieren auf, sobald sie nicht mehr regierbar ist. Genau darum geht es in der Schlacht, die nach jedem Aufstand im Verborgenen wütet: die Kraft aufzulösen, die darin enthalten, verdichtet und entfaltet war. Regieren war nie etwas anderes, als dem Volk jede politische Fähigkeit abzusprechen, das heißt, den Aufstand zu verhindern.

Die Regierten von ihrer politischen Handlungsmacht abzuschneiden, das tut die Polizei jedes Mal, wenn sie nach einer gelungenen Demonstration »die Gewalttätigen zu isolieren« versucht. Nichts ist wirksamer, um einen Aufstand niederzuschlagen, als das aufständische Volk zu spalten in die unschuldige oder vage zustimmende Bevölkerung einerseits und ihre militarisierte Avantgarde andererseits, die notwendigerweise eine meist klandestine, bald »terroristische« Minderheit ist. Das vollkommenste Beispiel einer solchen Taktik verdanken wir Frank Kitson, dem Paten der britischen Aufstandsbekämpfung. In den Jahren, die auf den unerhörten Umsturz Nordirlands im August 1969 folgten, bestand die große Stärke der IRA darin, sich mit den katholischen Vierteln zusammenzuschließen, die sich autonom erklärt und in Belfast und Derry während der Unruhen die IRA um Hilfe gebeten hatten. Free Derry, Short Strand, Ardoyne – in mehreren Orten hatten sich solche *No-go-Areas* gebildet, wie man sie so oft auf Apartheid-Boden antrifft und die noch heute von kilometerlangen *Peace Lines* umgeben sind. Gettos hatten sich erhoben, ihre Eingänge verbarrikadiert und fortan weder Bullen noch Loyalisten reingelassen. Fünfzehnjährige verbrachten ihre Vormittage in der Schule und ihre Nächte auf den Barrikaden. Die am meisten geachteten Mitglieder der Gemeinschaft erledigten für zehn andere den Einkauf und organisierten geheime Lebensmittelläden für jene, die nicht mehr arglos herumspazieren konnten. Obwohl die Provisional IRA zuerst von den Ereignissen überrascht worden war, verschmolz sie mit dem ethisch extrem dichten Gewebe dieser Enklaven im Zustand des permanenten Aufstands. Von dieser unbezwingbaren Position der Stärke aus schien alles möglich. 1972 sollte das Jahr des Sieges sein.

Die etwas in Verlegenheit gebrachte Aufstandsbekämpfung fuhr massive Mittel auf. Nach einer für Großbritannien seit der Suez-Krise beispiello-

sen Militäroperation wurden die Stadtteile geräumt, die Enklaven aufgebrochen und die »Berufsrevolutionäre« damit effektiv von der aufständischen Bevölkerung, die sich 1969 erhoben hatte, getrennt, wodurch ihnen die dabei entstandenen unzähligen Formen der Komplizenschaft entzogen wurden. Durch dieses Manöver zwang man die Provisional IRA in den Rang einer bewaffneten Fraktion, einer paramilitärischen Gruppe, die zwar beeindruckend und entschlossen, aber zur Erschöpfung, zur Internierung ohne Prozess und zu Exekutionen im Schnellverfahren verurteilt war. Die Taktik der Repression bestand offenbar darin, ein radikales revolutionäres Subjekt *hervorzubringen* und es von all dem zu trennen, was aus ihm eine lebendige Kraft der katholischen Gemeinschaft machte: die territoriale Verankerung, der Alltag, die Jugend. Als genügte dies nicht, schob man der IRA auch noch Attentate in die Schuhe, um die gelähmte Bevölkerung endgültig gegen sie aufzubringen. Von Gegenbanden (*counter gangs*) bis zu verdeckten Operationen (*False Flag*) war nichts zu schade, um aus der IRA ein klandestines Monster zu machen, das territorial und politisch abgeschnitten war von dem, was die Stärke der republikanischen Bewegung ausmachte: die Stadtteile, ihr Improvisations- und Organisationstalent und ihre Erfahrung mit Unruhen. Nachdem die »Paramilitärs« endlich isoliert und die Tausenden Ausnahmeverfahren zu ihrer Zerschlagung banalisiert worden waren, musste man nur noch warten, bis sich die »Unruhen« von selbst auflösten.

Hüten wir uns also davor, es als den endlich erbrachten Beweis unserer Radikalität anzusehen, wenn völlig blinde Repression über uns hereinbricht. Glauben wir nicht, man versuche, uns *zu zerstören*. Gehen wir eher von der Hypothese aus, dass man versucht, uns *hervorzubringen*. Uns als politisches Subjekt, als »Anarchisten«, als »Schwarzen Block«, als »Systemgegner« hervorzubringen, uns aus der allgemeinen Bevölkerung herauszulösen, indem uns eine politische Identität *verpasst* wird. Beginnen wir, wenn uns die Repression trifft, damit, uns *nicht für uns selbst zu nehmen*, lösen wir das phantasmatische Terroristensubjekt auf, das zu imitieren sich die Theoretiker der Aufstandsbekämpfung so sehr bemühen; ein Subjekt, dessen Zurschaustellung vor allem dazu dient, in der Folge die »Bevölkerung« hervorzubringen – die Bevölkerung als apathischen, apolitischen Haufen, eine unreife Masse, gerade gut genug, um regiert zu werden, seinen hungrigen Magen und seine Konsumträume zu befriedigen.

Die Aufgabe der Revolutionäre ist nicht, die »Bevölkerung« von der hohlen Exteriorität eines wie immer gearteten »Gesellschaftsprojekts« aus zu verwandeln. Vielmehr müssen sie von ihrer eigenen Präsenz ausgehen, von den Orten, wo sie wohnen, von den Gebieten, die ihnen vertraut sind, von den Bindungen, die sie mit dem vereint, was um sie herum entsteht. Die Identifikation des Feindes, wirksame Strategien und Taktiken gehen vom Leben aus und nicht

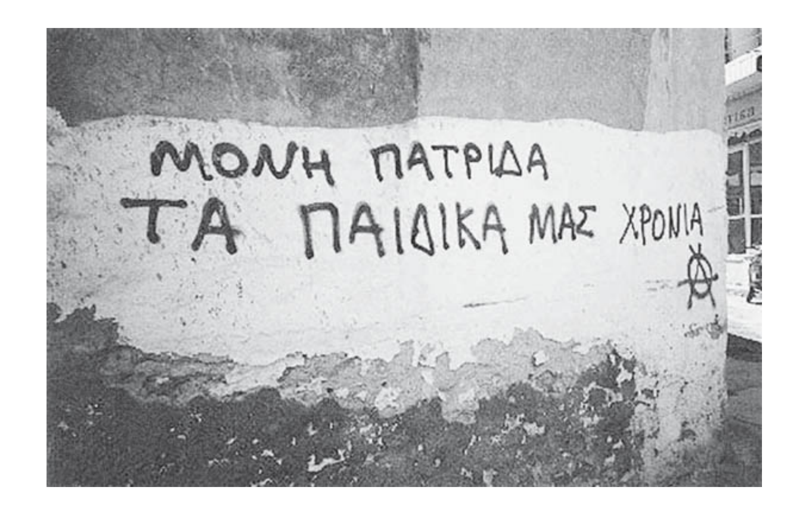
von einem vorhergehenden Glaubensbekenntnis. *Die Logik anwachsender Stärke ist alles, was der Logik der Machtübernahme entgegengehalten werden kann*. Voll zu leben ist alles, was dem Paradigma der Regierung entgegengehalten werden kann. Man kann sich auf den Staatsapparat stürzen – wenn das eroberte Terrain nicht sofort mit neuem Leben gefüllt wird, wird die Regierung es letztlich wieder in ihre Gewalt bringen. Raul Zibechi schreibt über den Aufstand der Aymara in El Alto in Bolivien 2003: »Aktionen von einem derartigen Ausmaß können allerdings ohne die Existenz eines dichten Beziehungsgeflechts zwischen den betroffenen Menschen nicht zustande gebracht werden. Beziehungen, die gleichzeitig Organisationsformen sind. Das Problem ist, dass wir nicht bereit sind, die im Alltag verankerten nachbarschaftlichen, freundschaftlichen, kollegialen und verwandtschaftlichen Beziehungen als Organisationsformen anzusehen und ihnen den gleichen Stellenwert zu geben wie der Gewerkschaft, der Partei oder gar dem Staat. […] Die auf Übereinkünften beruhenden und über formale Abkommen kodierten Beziehungen sind in der westlichen Kultur in der Regel wichtiger als auf affektiven Bindungen basierende Verbindlichkeiten.« Den alltäglichsten, geringsten Details unseres gemeinschaftlichen Lebens müssen wir dieselbe Sorgfalt zukommen lassen wie der Revolution. Denn der Aufstand ist die Verlagerung dieser Organisation, die keine ist, da sie vom normalen Leben nicht zu trennen ist, auf ein offensives Terrain. Sie ist ein qualitativer Sprung innerhalb der ethischen Komponente, nicht der endlich vollzogene Bruch mit dem Alltag. Zibechi fährt fort: »Der Aufstand wird von denselben Organen getragen, die mit der Verwaltung des Alltagslebens beauftragt sind (die Vollversammlungen in den Nachbarschaftsvereinigungen in El Alto). Die Rotation und die Verpflichtung, die den kommunitären Alltag sicherstellen, gewährleisten gleichzeitig die Blockade von Landstraßen und Straßen.« So löst sich die sterile Unterscheidung zwischen Spontaneität und Organisation auf. Es gibt nicht auf der einen Seite eine vorpolitische, unreflektierte, »spontane« Sphäre des Daseins und auf der anderen eine rationale, organisierte politische Sphäre. Wer beschissene Beziehungen hat, kann nur eine beschissene Politik machen.

Das bedeutet nicht, dass wir für eine siegreiche Offensive jede Bereitschaft zu Konflikten unter uns verbannen müssen – zu Konflikten, nicht zum Wirrwarr oder zur Intrige. Der palästinensische Widerstand konnte die israelische Armee zu einem großen Teil deshalb hinhalten, weil er nie die Austragung von internen Differenzen verhindert hat – bis hin zu offenen Konfrontationen. Hier wie anderswo ist die politische Zersplitterung gleichermaßen ein Zeichen von unleugbarer ethischer Lebendigkeit und der Albtraum von Geheimdiensten, die den Widerstand kartografieren und dann aufreiben sollen. Wie ein israelischer Architekt schreibt, »unterscheiden sich […] die israelischen und palästi-

nensischen Kampfmethoden fundamental. Der palästinensische Widerstand ist fragmentiert und setzt sich aus einer Vielzahl von Organisationen zusammen, von denen jede ihren mehr oder weniger unabhängigen bewaffneten Arm hat – Iz Adin al-Qassam für die Hamas, Saraya al-Quds (die Jerusalem-Brigaden) für den Islamischen Dschihad, die Al-Aqsa-Märtyrer-Brigaden, Force 17 und die Tanzim al-Fatah für die Fatah. Ergänzt werden sie durch die unabhängigen PRCs (Popular Resistance Committees), die Widerstandskomitees des Volkes und von vorgestellten und realen Mitgliedern von Hisbollah und/oder al-Qaida. Die Tatsache, dass diese Organisationen zwischen Kooperation, Konkurrenz und gewalttätigen Auseinandersetzungen untereinander schwanken, macht die Einschätzung ihrer Interaktionen noch komplizierter und steigert somit unter Umständen auch ihre kollektiven Fähigkeiten, ihre Effizienz und ihr Beharrungsvermögen. Dadurch, dass der palästinensische Widerstand so diffus ist und dass Wissen, Können und Waffen innerhalb dieser Organisationen und unter ihnen ausgetauscht werden – und dass sie manchmal gemeinsam angreifen, und dann wieder getrennt als Konkurrenten, die sich gegenseitig zu übertreffen suchen –, wird die Wirksamkeit der Angriffe der israelischen Besatzungsarmee auf den Widerstand ganz entscheidend reduziert.« Den internen Konflikt zu akzeptieren, wenn er von selbst aufkommt, behindert in keiner Weise die konkrete Ausarbeitung einer Aufstandsstrategie. Für eine Bewegung ist es im Gegenteil die beste Art, lebendig und offen für die wesentlichen Fragen zu bleiben und rechtzeitig die nötigen Umstellungen vorzunehmen. Wenn wir den Bürgerkrieg, *selbst zwischen uns*, akzeptieren, dann nicht nur, weil es an sich eine gute Strategie ist, um die imperialen Offensiven aus dem Konzept zu bringen. Sondern auch und vor allem, weil es mit der Vorstellung übereinstimmt, die wir uns vom Leben machen. Wie revolutionär zu sein bedeutet, dass man sich an gewisse Wahrheiten bindet, so leitet sich aus der nicht reduzierbaren Vielfalt dieser Wahrheiten ab, dass unsere Partei nie eine friedliche Einheit sein wird. In Sachen Organisation geht es also nicht um die Wahl zwischen brüderlichem Frieden und Bruderkrieg. Es geht um die Wahl zwischen den Formen interner Konfrontation, die die Revolutionen stärken, und solchen, die sie hemmen.

Auf die Frage nach seiner Auffassung von Glück antwortete Karl Marx: »Kämpfen«. Auf die Frage »Weshalb kämpft ihr?« antworten wir: weil davon unsere Vorstellung von Glück abhängt.

Unsere einzige Heimat: die Kindheit



Kreta 2006

1. *Dass es keine »Gesellschaft« zu verteidigen oder zu zerstören gibt*

2. *Dass die Selektion in Sezession umzukehren ist*

3. *Dass es keine »lokalen Kämpfe« gibt, sondern einen Krieg der Welten*

1. Am 5. Mai 2010 erlebt Athen einen dieser Generalstreiks, bei denen alle auf den Beinen sind. Es herrscht eine kämpferische Frühlingsstimmung. Gewerkschafter, Maoisten, Anarchisten, Beamte und Rentner, Junge und Immigranten – das Stadtzentrum ist buchstäblich von Demonstranten überflutet. Das Land entdeckt mit noch ungebrochener Wut die unglaublichen Memoranden der Troika. Das Parlament, das gerade über eine neue Reihe von »Spar«-Maßnahmen abstimmt, entgeht nur knapp einer Erstürmung. Dafür gibt das Wirtschaftsministerium nach und fängt Feuer. So ziemlich überall auf der Route werden Pflastersteine ausgegraben, Banken zerstört, die Polizei angegriffen, die nicht an ohrenbetäubenden Bomben und fürchterlichem Tränengas spart, das aus Israel importiert ist. Die Anarchisten werfen rituell ihre Molotowcocktails und erhalten dafür, was seltener vorkommt, Applaus aus der Menge. Man stimmt das klassische »Bullen, Schweine, Mörder« an und schreit »Fackeln wir das Parlament ab!« und »Regierung, Mörder!«. Was sich wie der Beginn eines Aufstands ausnimmt, endet am frühen Nachmittag, in vollem Flug abgeschossen durch eine Regierungsmeldung. Anarchisten hätten zuerst versucht, die Buchhandlung Ianos in der Stadiou-Straße in Brand zu stecken und dann eine Bank angezündet, die sich nicht an den Generalstreik gehalten hat; drinnen waren Angestellte. Drei seien erstickt, darunter eine schwangere Frau. Zunächst wird nicht präzisiert, dass die Direktion selbst die Notausgänge verschlossen hatte. Das Ereignis in der Marfin-Bank hat auf die anarchistische Bewegung in Griechenland die explosive Wirkung einer Sprengladung. Sie und nicht mehr die Regierung befindet sich nun in der Rolle des Mörders. Die Bruchlinie, die sich seit Dezember 2008 zwischen »sozialen Anarchisten« und »nihilistischen Anarchisten« abzeichnete, spitzt sich unter dem Druck des Ereignisses aufs Äußerste zu. Die alte Frage taucht wieder auf, ob man auf die Gesellschaft zugehen muss, um sie zu verändern, ihr andere Organisationsformen vorzuschlagen und sie beispielhaft vorzuleben, oder ob sie einfach nur zerstört werden soll, ohne jene zu schonen, die durch ihre Passivität und Unterwürfigkeit ihren Fortbestand gewährleisten. Darüber zerstritt man sich wie noch nie. Es blieb nicht bei heftiger Kritik. Man kämpfte bis aufs Blut, zum Vergnügen der zuschauenden Polizisten.

Das Tragische an dieser Angelegenheit ist vielleicht, dass man sich in einer Frage zerfleischt hat, die sich nicht mehr stellt; was erklären könnte, warum die Diskussion so unfruchtbar blieb. Vielleicht gibt es keine »Gesellschaft«, die zerstört oder überzeugt werden könnte. Vielleicht hat diese Ende des 18. Jahrhunderts entstandene Fiktion, die so viele Revolutionäre und Regierende zwei Jahrhunderte lang beschäftigt hat, ihr Leben ausgehaucht, ohne dass wir es bemerkt haben. Nur müssen wir noch fähig sein, uns von ihr zu verabschieden,

unbeeindruckt von der Nostalgie des Soziologen, der das *Ende der Gesellschaften* beklagt, oder dem neoliberalen Opportunismus, der in seiner martialischen Selbstherrlichkeit eines Tages verkündet hat: »There is no such thing as society.«

Im 17. Jahrhundert war die »Zivilgesellschaft« das Gegenstück zum »Naturzustand«, die Tatsache, »gemeinsam unter derselben Regierung vereint zu sein und denselben Gesetzen zu unterstehen«. »Die Gesellschaft« ist ein gewisser Zustand der Zivilisation, oder es ist »die gute aristokratische Gesellschaft«, die die Vielzahl an Nichtadeligen ausschließt. Als sich im Lauf des 18. Jahrhunderts nach und nach die liberale Regierbarkeit und die ihr entsprechende »traurige Wissenschaft« der »politischen Ökonomie« entwickelt, bezeichnet die »Zivilgesellschaft« die bürgerliche Gesellschaft. Sie ist nicht mehr ein Gegensatz zum Naturzustand, sie wird in gewisser Weise sogar »natürlich«, insofern sich die Gewohnheit ausbreitet, als normal zu betrachten, dass sich der Mensch als ökonomisches Wesen verhält. Die »Zivilgesellschaft« ist dann das, was dem Staat gegenüberstehen sollte. Es bedurfte all des Saint-Simonismus, Szientismus, Sozialismus, Positivismus und Kolonialismus des 19. Jahrhunderts, um die Evidenz »der Gesellschaft« durchzusetzen, die Evidenz, dass die Menschen in allen Erscheinungsformen ihrer Existenz eine große Familie, ein spezifisches Ganzes bildeten. Ende des 19. Jahrhunderts ist *alles gesellschaftlich bzw. sozial geworden:* der Wohnungsbau, die Frage, die Ökonomie, die Reform, die Wissenschaft, die Hygiene, die Sicherheit, die Arbeit, sogar der Krieg – der soziale Krieg. Auf dem Höhepunkt dieser Bewegung gründeten motivierte Philanthropen in Paris 1894 sogar ein »Musée social«, das sich der Verbreitung und Erprobung aller Techniken annahm, die geeignet sind, das »soziale Leben« zu perfektionieren, zu befrieden und zu verbessern. Im 18. Jahrhundert dachte man noch nicht an die Gründung einer »Wissenschaft« wie der Soziologie, und noch weniger kam man auf die Idee, sie nach dem Muster der Biologie zu entwerfen.

Im Grunde bezeichnet »die Gesellschaft« nur den Schatten, den die aufeinander folgenden Regierungsformen bilden. Es war die Gesamtheit der Subjekte des absolutistischen Staats zu Zeiten Leviathans und dann die der wirtschaftlichen Akteure im liberalen Staat. Aus der Sicht des Wohlfahrtsstaates war es der Mensch selbst als Besitzer von Rechten, Bedürfnissen und Arbeitskraft, der das Grundelement der Gesellschaft bildete. Das Hinterhältige am Konzept der »Gesellschaft« ist, dass sie der Regierung stets dazu diente, das Ergebnis ihrer Tätigkeit, ihrer Operationen und Techniken einzubürgern; sie wurde *als das konstruiert, was wesensmäßig schon vor ihr bestanden hätte*. Erst seit dem Zweiten Weltkrieg wagt man explizit von *Social Engineering* zu sprechen. Die Gesellschaft ist seither offiziell das, was man aufbaut, vergleichbar dem *Na-*

tion Building, das man durch die Invasion im Irak betreibt. Seit man sich offen dazu bekennt, funktioniert es im Übrigen kaum mehr.

Die Verteidigung der Gesellschaft war von einer Epoche zur nächsten nie etwas anderes als die Verteidigung des Gegenstands der Regierung, notfalls gegen die Regierenden selbst. Bis heute lag einer der Irrtümer der Revolutionäre darin, sich auf dem Terrain einer Fiktion zu schlagen, die ihnen wesensgemäß feindlich ist, und sich eine Sache zu eigen zu machen, hinter der die Regierung selbst in maskierter Form voranschreitet. Auch ein guter Teil der in unserer Partei herrschenden Verwirrung rührt daher, dass die Regierung seit den 1970er Jahren eben *diese Fiktion aufgegeben* hat. Sie hat es aufgegeben, alle Menschen in eine geordnete Totalität einzugliedern – Margaret Thatcher war nur so offen, dies einzugestehen. In gewisser Hinsicht ist sie pragmatischer geworden und hat die mühsame Aufgabe des Aufbaus einer homogenen menschlichen Gattung aufgegeben, die genau definiert und vom Rest der Schöpfung getrennt ist, nach unten begrenzt von den Dingen und den Tieren, nach oben von Gott, dem Himmel und den Engeln. Der Beginn der Ära der permanenten Krise, der »Années fric«, der Zasterjahre, und die Umwandlung aller in verzweifelte Ich-AGs haben dem sozialen Ideal einen solchen Schlag versetzt, dass es aus den 1980er Jahren ein wenig groggy hervorgegangen ist. Der folgende, zweifellos tödliche Schlag nimmt im Traum der globalisierten Metropole Gestalt an, der durch die Entwicklung der Telekommunikation und die weltweite Aufteilung des Produktionsprozesses eingeleitet wurde.

Man kann sich darauf kaprizieren, die Welt in Begriffen von Nationen und Gesellschaften zu sehen, doch Letztere sind unterdessen von einer unkontrollierbaren Menge an Strömen durchzogen und durchlöchert. Die Welt stellt sich als gewaltiges Netzwerk dar, in dem die zu Metropolen gewordenen Großstädte nur noch Vernetzungsplattformen, Ein- und Ausgangsstellen – *Stationen* – sind. Angeblich macht es fortan keinen Unterschied mehr, ob man in Tokio oder London, Singapur oder New York lebt, denn alle Metropolen bestehen aus derselben Welt, in der Mobilität zählt und nicht die Verbundenheit mit einem Ort. Die individuelle Identität hat hier den Stellenwert eines universellen *Passes*, der die Möglichkeit bietet, sich, wo auch immer, mit der Unter-Bevölkerung aus seinesgleichen zu verbinden. Eine Ansammlung von Über-Metropolitanern, die sich in einem permanenten Wettlauf von Flughafenhallen zu Eurostar-Toiletten befinden, macht mit Sicherheit noch keine Gesellschaft aus, auch keine globale. Die Hyper-Bourgeoisie, die nahe der Champs-Élysées einen Vertrag aushandelt, bevor sie sich auf einem Dach in Rio ein *Set* anhört, um sich dann zum *After* in Ibiza von ihren Emotionen zu erholen, symbolisiert eher die Dekadenz der Welt, die es in Eile zu genießen gilt, bevor es zu spät ist, als dass sie irgend-

eine Zukunft antizipieren würde. Journalisten und Soziologen können gar nicht genug bekommen, mit ihrem abgedroschenen Gerede vom Postsozialen, dem wachsenden Individualismus, dem Zerfall der alten Institutionen, dem Verlust von Bezugspunkten, dem Anstieg des Kommunitarismus, den sich unendlich vertiefenden Ungleichheiten die verstorbene »Gesellschaft« zu betrauern. Was effektiv verschwindet, ist ihr eigener Broterwerb. Ein Berufswechsel steht an.

Die revolutionäre Welle der 1960er bis 1970er Jahre hat dem Projekt einer Kapitalgesellschaft, in die sich alle friedlich einfügen, einen tödlichen Schlag versetzt. In Reaktion darauf machte sich das Kapital an eine *territoriale* Umstrukturierung. Da die Idee einer organisierten Ganzheit an ihrer Basis bröckelte, werde man die neue, vernetzte weltweite Organisierung der Wertschöpfung von der Basis, von sicheren, miteinander verbundenen *Basen* aus wiederaufbauen. Man erwartet nicht mehr von der »Gesellschaft«, dass sie produktiv ist, sondern von Territorien, von *gewissen* Territorien. In den letzten dreißig Jahren hat die Umstrukturierung des Kapitals die Form einer neuen räumlichen Gliederung der Welt angenommen. Dabei geht es um die Bildung von Clustern, von »Innovationsparks«, die den »Individuen mit einem hohen sozialen Kapital« – die anderen haben halt Pech, ihr Leben wird etwas schwieriger sein – optimale Bedingungen bieten, damit sie etwas in Angriff nehmen, kreativ und innovativ sind und dies vor allem gemeinsam tun. Das universale Modell dafür ist Silicon Valley. Überall machen sich die Agenten des Kapitals daran, ein »Ökosystem« zu schaffen, das dem Einzelnen erlaubt, sich durch Vernetzung voll zu verwirklichen und »seine Fähigkeiten zu optimieren«. Es ist das neue Credo der Kreativwirtschaft – in dem das Paar Designer/gentrifiziertes Wohnviertel dem Paar Ingenieur/Kompetenzzentrum auf den Fersen folgt. Dieser neuen Vulgata zufolge hängt die Wertschöpfung insbesondere in den westlichen Ländern von der Innovationsfähigkeit ab. Eine die Kreativität und ihre gemeinsame Nutzung fördernde Umgebung, eine fruchtbare Atmosphäre lassen sich aber nicht erfinden, wie die Planer freimütig einräumen, sondern ist »situiert«, keimt an einem Ort, an dem eine Geschichte oder eine Identität mit dem Innovationsgeist in Resonanz treten. Der *Cluster* lässt sich nicht erzwingen, er taucht von einer »Gemeinschaft« ausgehend in einem bestimmten Gebiet auf. »Wenn Ihre Stadt verfällt, wird die Lösung weder von Investoren noch von der Regierung kommen«, erklärt beispielsweise ein angesagter Unternehmer: Man muss sich organisieren, andere Menschen finden, sich kennenlernen, gemeinsam arbeiten, andere motivierte Leute einstellen, Netzwerke bilden, den Status quo verändern. Es geht darum, sich im fanatischen Wettlauf um technologischen Fortschritt Nischen zu schaffen, in denen die Konkurrenz vorübergehend außer Kraft gesetzt ist, um ein paar Jahre lang die angestammten Vorrechte zu

genießen. Obgleich sich das Kapital gemäß einer globalen strategischen Logik denkt, entfaltet es territorial eine komplexe Planungskasuistik. Das erlaubt einem schlechten Stadtplaner, über die »ZAD«, jenes Gebiet in Notre-Dame-des-Landes, das zur Verhinderung des Baus eines Flughafens besetzt wurde, zu sagen, es biete »zweifellos die Gelegenheit für eine Art von Silicon Valley des Sozialen und der Ökologie. Dieses entstand übrigens an einem Ort, der damals relativ uninteressant war, dem niedrige Raumkosten und die Mobilisierung einiger Personen aber seinen besonderen Charakter und sein internationales Renommee verliehen haben.« Bei Ferdinand Tönnies, der die Ansicht vertrat, es habe nie andere Gesellschaften als Warengesellschaften gegeben, heißt es: »Während in der *Gemeinschaft* die Menschen trotz ihrer Trennung miteinander verbunden bleiben, sind sie in der *Gesellschaft* trotz ihrer Verbundenheit voneinander getrennt.« In den »kreativen Gemeinschaften« des Kapitals ist man *durch die Trennung selbst* verbunden. Es gibt kein Außen mehr, von dem aus man Leben und Wertschöpfung unterscheiden könnte. Der Tod bewegt sich von selbst; er ist schön, dynamisch und lächelt einem zu.

2. Die ständige Anstiftung zu Innovation, Unternehmertum, Kreation funktioniert nirgends so gut wie auf einem Haufen Ruinen. Von daher die enorme Publizität, die die coolen digitalen Unternehmen, die aus der Industriewüste namens Detroit ein Versuchsgebiet machen wollen, in den letzten Jahren genießen. »Wenn es eine Stadt gab, die nahezu im Sterben lag und der neues Leben eingehaucht wurde, dann Detroit. Detroit ist eine Stadt, in der etwas geschieht, eine offene Stadt. Was Detroit bietet, ist für junge, interessierte, engagierte Menschen, für Künstler, Innovative, Musiker, Designer, Stadtmacher«, schreibt der, der die Idee einer neuen städtischen Entwicklung mit »kreativen Klassen« in ihrem Zentrum zu überteuerten Preisen verkauft hat. Er spricht wohlgemerkt von einer Stadt, die in fünfzig Jahren über die Hälfte ihrer Bevölkerung verloren hat, die die zweithöchste Kriminalitätsrate amerikanischer Großstädte ausweist, in der 78 000 Gebäude verlassen sind, ein ehemaliger Bürgermeister im Gefängnis sitzt und deren offizielle Arbeitslosenrate bei fast 50% liegt, in der Amazon und Twitter aber neue Büros errichtet haben. Auch wenn Detroits Schicksal noch nicht entschieden ist, hat sich bereits gezeigt, dass eine Promotionkampagne auf der Ebene einer Stadt genügt, um ein mehrere Jahrzehnte dauerndes postindustrielles Desaster aus Arbeitslosigkeit, Depression und Gesetzlosigkeit in ein Trendviertel zu verwandeln, das nur noch auf Kultur und Technologie schwört. Durch einen ähnlichen Zauber wurde seit 2004 auch das schöne Lille verändert, als es vorübergehend »europäische Kulturhauptstadt« wurde. Unnötig zu präzisieren, dass dies mit der drastischen »Erneuerung« der Bevölkerung im Stadtzentrum einherging. Was treffend als »Schockstrategie« bezeichnet wird,

erlaubt, von New Orleans bis in den Irak die Welt zonenweise rentabel zu fragmentieren. In dieser von der »Gesellschaft« kontrollierten Erneuerung = Zerstörung sind die offensichtliche Verzweiflung und der unverschämte Reichtum nur zwei Facetten ein und derselben Regierungsmethode.

Liest man die Prognosen von »Experten«, findet sich darin, grob gesagt, folgende Geografie: die großen metropolitanen Regionen, die miteinander konkurrieren, um Kapital und *smart people* anzulocken; zweitrangige metropolitane Zentren, die sich durch Spezialisierung halten; arme ländliche Gebiete, die sich kümmerlich durchschlagen, indem sie sich in Orte verwandeln, die die »Aufmerksamkeit der Städter auf sich ziehen könnten, die sich nach Natur und Ruhe sehnen«; Landwirtschaftszonen, bevorzugt bio, oder »Biodiversitätsreservate«; und zuletzt die schlichtweg abstiegsbedrohten Zonen, die früher oder später von Checkpoints umzingelt und aus der Ferne via Drohnen, Hubschraubern, Blitzaktionen und massiver Telefonüberwachung kontrolliert werden.

Das Kapital stellt sich, wie man sieht, nicht mehr die Frage »der Gesellschaft«, sondern die der »Regierbarkeit«, wie es höflich sagt. Die Revolutionäre der 1960/70er Jahre haben ihm ins Gesicht geschleudert, dass sie es satt haben; seither selektioniert es seine Erwählten.

Es denkt sich nicht mehr national, sondern gebietsweise. Es breitet sich nicht mehr gleichförmig aus, sondern konzentriert sich örtlich, indem jedes Gebiet als Kulturlandschaft organisiert wird. Es versucht nicht, die Welt unter dem Kommando des Fortschritts im Gleichschritt marschieren zu lassen, sondern lässt im Gegenteil zu, dass sich die Welt entkoppelt in Zonen hoher Mehrwertschöpfung und in vernachlässigte Zonen, in Kriegsschauplätze und befriedete Räume. Es gibt den Nordosten Italiens und Kampanien; Letzteres ist gerade gut genug, die Abfälle des Ersteren aufzunehmen. Es gibt Sophia-Antipolis und Villiers-le-Bel. Es gibt die City und Notting Hill, Tel Aviv und den Gazastreifen. *Smart cities* und vergammelte Vororte. Dasselbe für die Bevölkerung. Die »Bevölkerung« als Gattungsbegriff gibt es nicht mehr. Es gibt die junge »kreative Klasse«, die ihr soziales, kulturelles und Beziehungskapital im Zentrum der intelligenten Metropolen gewinnbringend anlegt, und all jene, die so eindeutig »nicht vermittelbar« sind. Es gibt Leben, die zählen, und andere, die zu zählen man sich nicht einmal die Mühe macht. Es gibt Bevölkerungen im Plural, die einen Risikobevölkerungen, die anderen Bevölkerungen mit hoher Kaufkraft.

Sofern es noch so etwas wie ein Fundament der Gesellschaft und ein Bollwerk gegen ihren Zerfall gibt, ist es zweifellos der urkomische »Mittelstand«. Während des ganzen 20. Jahrhunderts hat er sich ständig ausgedehnt, zumindest virtuell – sodass heute zwei Drittel der Amerikaner und Franzosen ernsthaft glauben, dieser Nichtklasse anzugehören. Nun fällt er aber selbst

einem unerbittlichen Selektionsprozess zum Opfer. Die rasante Zunahme an Reality-TV-Sendungen, in denen die sadistischsten Formen von Wettbewerb inszeniert werden, lassen sich nicht anders erklären denn als ein Versuch, alle an diese kleinen alltäglichen Bluttaten unter Freunden zu gewöhnen, auf die das Leben in einer Welt ständiger Selektion hinausläuft. Für 2040 prophezeien und empfehlen die Orakel der DATAR, jener Behörde, die die französische Regierungspolitik im Bereich der Raumplanung vorbereitet und koordiniert, dass »der Mittelstand geschrumpft sein wird. Die Bestgestellten werden den unteren Teil der transnationalen Elite bilden«, während sich die »Lebensweise der anderen immer mehr der einfachen Bevölkerung annähern« wird, dieser »Dienstbotenarmee«, die »für die Bedürfnisse der Eliten sorgen« und in degradierten Stadtteilen leben wird, Tür an Tür mit einem »intellektuellen Proletariat«, das darauf wartet, in die oberen Schichten der sozialen Hierarchie integriert zu werden, oder mit diesem gebrochen hat. Weniger gewählt ausgedrückt, beinhaltet ihre Vision in etwa Folgendes: verwüstete Villenviertel, deren ehemalige Bewohner in die Elendsviertel gezogen sind, um einem »metropolitanen Gemüsekombinat« Platz zu machen, »das die Versorgung der Metropole mit frischen Lebensmitteln auf der Grundlage kurzer Lieferwege organisiert«, sowie »zahlreichen Naturparks«, »Entspannungszonen«, »Erholungsgebieten für die Städter, die sich der Wildnis und dem Anderswo aussetzen wollen«.

Dabei tut es nichts zur Sache, wie wahrscheinlich solche Szenarios sind. Was hier zählt, ist, dass jene, die Zukunftsprognosen und Handlungsstrategien miteinander in Einklang zu bringen behaupten, vorab das Sterben der alten Gesellschaft proklamieren. Die globale *Selektions*dynamik steht in jedem Punkt der alten Dialektik der Integration entgegen, in die sich die sozialen Kämpfe einschrieben. Die Aufteilung zwischen produktiven Gebieten einerseits und beschädigten andererseits, zwischen *smarter* Klasse einerseits und »Idioten«, »Zuspätgekommenen«, »Inkompetenten«, »sich dem Wandel Widersetzenden«, den »*Gebundenen*« andererseits ist nicht mehr durch irgendeine soziale Organisation oder kulturelle Tradition vorbestimmt. Es geht darum, *in Echtzeit* klug bestimmen zu können, wo Wert verborgen ist, in welchem Gebiet, mit wem, wofür. Der aus Metropolen zusammengesetzte Archipel hat mit einer einschließenden, hierarchisierten Ordnung namens »Gesellschaft« nicht mehr viel zu tun. Jeder totalisierende Anspruch ist aufgegeben worden. Das zeigen die DATAR-Berichte: Die für die nationale Raumplanung Zuständigen, die die fordistische Einheit des gaullistischen Frankreich aufgebaut haben, machen sich heute an ihre Dekonstruktion. Ohne Bedauern verordnen sie die »nationalstaatliche Abenddämmerung«. Definitive Grenzen zu setzen, sei es durch Ziehen staatlicher Grenzen oder die zweifelsfreie Unterscheidung von Mensch und Maschine, von Mensch

und Natur, ist überholt. Es ist das Ende der begrenzten Welt. Die neue metropolitane »Gesellschaft« verteilt sich auf einen ebenen, offenen, expansiven, nicht so sehr glatten denn grundlegend *schleimigen* Raum. Sie breitet sich über seine Ränder aus, ragt über seine Umrisse hinaus. Es ist nicht mehr so einfach, ein für alle Mal festzustellen, wer dazugehört und wer nicht. In der smarten Welt gehört ein smarter Abfallkorb viel eher zur »Gesellschaft« als ein Penner oder ein Prolet. Indem sich »die Gesellschaft« auf horizontaler, fragmentierter, differenzierter Ebene – jener der Raumplanung – und nicht auf der aus der mittelalterlichen Theologie hervorgegangenen vertikalen, hierarchischen Ebene neu zusammensetzt, hat sie als Spielfeld der Regierung nur noch vage, bewegliche und damit leicht widerrufbare Grenzen. Das Kapital ertappt sich sogar dabei, von einem neuen »Sozialismus« zu träumen, der seinen Anhängern vorbehalten ist. Jetzt, wo Seattle seine Armen zugunsten der futuristischen Angestellten von Amazon, Microsoft und Boeing losgeworden ist, ist es an der Zeit, dort einen kostenlosen öffentlichen Transport einzurichten. Die Stadt wird doch nicht jene zur Kasse bitten, deren ganzes Leben nichts als Wertschöpfung ist. Das wäre undankbar.

Die resolute Selektion der Bevölkerungen und Gebiete birgt ihre eigenen Risiken. Hat man die Trennung zwischen denen, die man leben, und denen, die man sterben lässt, einmal vorgenommen, gibt es keine Gewähr mehr, dass sich jene, die sich zu menschlichem Abfall bestimmt wissen, noch regieren lassen. Man kann nur hoffen, diesen lästigen Rest zu »verwalten« – seine Integration ist unwahrscheinlich und seine Vernichtung zweifellos unanständig. Die Raumplaner, ob eingebildet oder zynisch, nehmen die »Segregation«, die »wachsende Ungleichheit«, die »Dehnung der sozialen Hierarchien« als Tatsache der Epoche hin und nicht als Auswuchs, dem es Einhalt zu gebieten gälte. Ein Auswuchs wäre es nur, wenn die Segregation auf eine Sezession zusteuern würde – die »Flucht eines Teils der Bevölkerung in Peripherien, wo sie sich in autonomen Gemeinschaften organisiert«, allenfalls »mit dem herrschenden Modell der neoliberalen Globalisierung brechend«. Diese Bedrohung gilt es in den Griff zu bekommen, diesen Weg gilt es zu verfolgen.

Die Sezession bzw. Spaltung, die das Kapital bereits praktiziert, werden wir also annehmen, aber auf unsere Weise. Sich abzuspalten bedeutet nicht, einen Teil des Gebiets aus dem nationalen Ganzen herauszulösen, sich abzuschotten, die Verbindung mit dem ganzen Rest abzuschneiden – das wäre der sichere Tod. Sich abzuspalten heißt nicht, aus den Abfällen dieser Welt Gegen-*Cluster* zu bilden, in denen sich alternative Kommunen in einer imaginären Autonomie gegenüber der Metropole gefallen – das ist Bestandteil der Pläne der DATAR, die bereits vorgesehen hat, diese in ihrer ungefährlichen Marginalität

vegetieren zu lassen. Sich abzuspalten heißt, ein Gebiet zu bewohnen, unsere situiert gestaltete Welt anzunehmen, für unsere Art darin zu wohnen, für die Lebensweise und die Wahrheiten, die uns tragen, und *von dort aus* in Konflikt oder Komplizenschaft zu treten. Sich also strategisch mit anderen dissidenten Zonen zu verbinden, die Kreisläufe mit befreundeten Gegenden zu intensivieren, ohne uns um Grenzen zu kümmern. Sich abzuspalten heißt nicht, mit dem nationalen Territorium, sondern mit der bestehenden Geografie selbst zu brechen. Es heißt, eine andere, diskontinuierliche, inselartige, intensive Geografie zu zeichnen – und somit die Begegnung mit Orten und Gebieten zu suchen, die uns nahestehen, selbst wenn man dafür 10 000 Kilometer zurücklegen muss. In einer ihrer Broschüren schreiben die Gegner des Baus der Eisenbahnlinie Lyon–Turin: »Was bedeutet ›No TAV‹? Es bedeutet, von der simplen Aussage: ›der Hochgeschwindigkeitszug wird nie durch das Susatal fahren‹ auszugehen und sein Leben so einzurichten, dass sich diese Aussage bewahrheitet. Viele haben sich in den letzten zwanzig Jahren um diese Gewissheit geschart. Von diesem sehr spezifischen Punkt aus, wo ein Nachgeben ausgeschlossen ist, richtet sich die ganze Welt neu aus. Der Kampf im Susatal betrifft die ganze Welt, nicht, weil er das ›Gemeingut‹ im Allgemeinen verteidigt, sondern weil innerhalb dieses Kampfes gemeinsam eine Vorstellung davon gedacht wird, was gut ist. Sie steht anderen Vorstellungen gegenüber, muss gegen jene verteidigt werden, die sie zerstören wollen, und verbindet sich mit jenen, die sich davon angesprochen fühlen.«

3. Irgendein in der Raumplanung tätiger Geopolitiker mag schreiben, dass »die starke Zunahme von Konflikten etwa um Raumplanungsprojekte seit zwanzig Jahren die Frage aufwirft, ob man es in Wirklichkeit nicht mit einer zunehmenden Verschiebung der Konfliktfelder in unserer Gesellschaft vom Sozialen zum Territorialen zu tun hat. Je mehr die sozialen Kämpfe nachlassen, desto heftiger werden Kämpfe, in denen es um territoriale Anliegen geht.« Fast ist man geneigt, ihm recht zu geben, wenn man sieht, wie der Kampf von der abgeschiedenen Bergregion des Susatals aus in den letzten Jahren das Tempo des politischen Widerstands in Italien bestimmt hat; wenn man die geballte Macht des Kampfes gegen die CASTOR-Transporte mit radioaktivem Abfall im deutschen Wendland sieht; wenn man die Entschlossenheit sieht, mit der das Bergwerk von Hellas Gold in Ierissos auf Chalkidiki bekämpft oder der Bau einer Abfallverbrennungsanlage in Keratea auf der Peloponnes abgelehnt wird. Sodass immer mehr Revolutionäre sich ebenso gierig auf das stürzen, was sie »lokale Kämpfe« nennen, wie sie sich vorher auf »soziale Kämpfe« gestürzt haben. Nicht einmal an Marxisten fehlt es, die sich mit nahezu einem Jahrhundert Verspätung fragen, ob man nicht den territorialen Charakter so vieler Streiks

und Fabrikkämpfe, die immerhin ganze Regionen und nicht nur die Arbeiter betrafen und in denen es vielleicht mehr um das Leben als nur um Lohnarbeitsverhältnisse ging, neu bewerten müsste. Der Fehler dieser Revolutionäre ist, dass sie das Lokale so betrachten wie früher die Arbeiterklasse: als eine schon vor dem Kampf bestehende Realität. So kommen sie logisch zum Schluss, die Zeit wäre gekommen für den Bau einer neuen Internationale des Widerstands gegen die »nutzlosen, aufgezwungenen Großprojekte«, um die Gegenwehr zu stärken und zu verbreiten. Damit verkennen sie, dass es der Kampf selbst ist, der die alltäglichen Abläufe der kämpfenden Gebiete neu gestaltet und ein Bewusstsein für das Lokale entstehen lässt, das vorher völlig verblasst war. »Die Bewegung begnügte sich nicht damit, ein ›Gebiet‹ in dem Zustand zu verteidigen, in dem es sich befand, sondern hat es in der Optik dessen bewohnt, was daraus werden konnte … Sie hat es zum Existieren gebracht, aufgebaut, ihm Konsistenz verliehen«, halten die TAV-Gegner fest. Furio Jesi stellte fest, dass »man sich einer Stadt viel besser in der Stunde der offenen Revolte, im Wechsel der Ladungen und Gegenladungen bemächtigt, als wenn man als Kind in den Straßen spielt oder später Arm in Arm mit einer Frau darin spazieren geht«. Dasselbe gilt für die Bewohner des Susatals: Sie würden ihr Tal nicht so genau kennen und wären ihm nicht so verbunden, wenn sie nicht seit dreißig Jahren das üble Projekt der Europäischen Union bekämpfen würden.

Was diese verschiedenen Kämpfe verbinden kann, in denen es *nicht* um »das Gebiet« geht, ist nicht, dass sie mit derselben kapitalistischen Umstrukturierung konfrontiert sind, sondern es sind die Lebensweisen, die dort im Lauf des Konflikts selbst neu erfunden oder wiederentdeckt werden. Was sie verbindet, sind nicht die daraus hervorgehenden Widerstandshandlungen – Blockade, Besetzung, Aufruhr, Sabotage als direkte Angriffe auf die Wertschöpfung durch Informations- und Warenverkehr, durch die Verbindung »innovativer Gegenden«. Die Kraft, die dabei freigesetzt wird, ist nichts, was *im Hinblick* auf den Sieg mobilisiert werden müsste, sondern sie ist der Sieg an sich, insofern sie Schritt für Schritt zunimmt. In dieser Hinsicht trägt die Bewegung »Sème ta ZAD« [Säe deine ZAD] ihren Namen zu Recht. Es geht darum, die landwirtschaftliche Tätigkeit auf dem Gelände wiederaufzunehmen, das für den Bau des Flughafens Notre-Dame-des-Landes enteignet und mittlerweile durch die Bewohner besetzt wurde. Eine solche Tat versetzt alle, die darüber nachdenken, unmittelbar in eine langfristige Perspektive, die zumindest länger ist als die üblichen sozialen Bewegungen, und führt zu einem allgemeineren Nachdenken über das Leben in der ZAD und seine Zukunft. Eine Projektion, die zwangsläufig eine Ausweitung über Notre-Dame-des-Landes hinaus einschließt. Wie schon jetzt im Tarn.

Fordert man das Lokale gegenüber dem Globalen, kann man nur verlieren. Das Lokale ist keine beruhigende Alternative zur Globalisierung, sondern deren universelles Produkt: Bevor sich die Welt globalisiert hat, war der Ort, an dem ich wohnte, einfach das mir vertraute Gebiet; ich kannte ihn nicht als »Lokales«. Das Lokale ist nur die Kehrseite des Globalen, sein Überbleibsel, seine Absonderung, und nicht das, was das Globale sprengen könnte. Nichts war lokal, bevor man jederzeit entwurzelt werden konnte, aus beruflichen, gesundheitlichen Gründen oder ferienhalber. Das Lokale bezeichnet die Möglichkeit zu teilen, wobei es um eine geteilte Enteignung geht. Es ist das Gegenstück zum Globalen, das man mit Inhalt füllen kann oder auch nicht. Jede einzigartige Welt erscheint nunmehr als das, was sie ist: eine Falte in *der* Welt und nicht ihr wesensmäßiges Äußeres. Kämpfe wie jene im Susatal, in Chalkidiki oder der Kampf der Mapuche, die ein Gebiet und ein Volk von planetarer Ausstrahlung wiedererschaffen haben, auf »lokale Kämpfe« zu reduzieren – etwa so, wie es ein sympathisch-folkloristisches »Lokalkolorit« gibt –, ist eine klassische Neutralisierungsoperation. Für den Staat geht es darum, sie unter dem Vorwand, diese Gebiete seien in Randlagen, politisch zu marginalisieren. Wer außer dem mexikanischen Staat würde auf die Idee kommen, den Zapatisten-Aufstand und das darauf folgende Abenteuer als »lokalen Kampf« zu bezeichnen? Und trotzdem: Was gibt es Verortbareres als diesen bewaffneten Aufstand gegen den voranschreitenden Neoliberalismus, der immerhin eine weltweite Aufstandsbewegung gegen die »Globalisierung« angeregt hat? Den Zapatisten gelang eben genau das Gegenmanöver, sich mit allen möglichen Kräften weltweit zu verbinden, indem sie sich von Anfang an über den nationalen Rahmen und damit über den minderen Status eines »lokalen Kampfs« erhoben; so konnten sie den mexikanischen Staat, der auf seinem eigenen Territorium und jenseits seiner Grenzen doppelt machtlos war, in die Zange nehmen. Das Manöver ist unschlagbar und wiederholbar.

Alles ist lokal, einschließlich des Globalen; nur müssen wir es erst *lokalisieren*. Die neoliberale Hegemonie beruht genau darauf, dass sie in der Luft hängt, sich durch unzählige, meist unsichtbare Kanäle verbreitet und unbesiegbar scheint, weil sie nicht situierbar ist. Anstatt Wall Street als einen himmlischen Raubvogel zu sehen, der die Welt beherrscht wie einst Gott, täten wir besser daran, diese materiellen und beziehungsmäßigen Netzwerke zu verorten, die Verbindungen eines Handelsraums bis in ihre letzte Faser zu verfolgen. Dann würde klar, dass die Händler schlicht Idioten sind, die ihren dämonischen Ruf nicht einmal verdienen, und dass die Dummheit aber eine Stärke ist in dieser Welt. Man würde sich Fragen stellen über die Existenz dieser schwarzen Löcher in Form von Clearinggesellschaften wie Euronext oder Clearstream. Desglei-

chen über den Staat, der, wie ein Anthropologe zu behaupten wagte, im Grunde nichts anderes sein kann als ein System persönlicher Anhänglichkeiten. Der Staat ist die Mafia, die alle anderen Mafias besiegt und im Gegenzug das Recht erlangt hat, sie als Kriminelle zu behandeln. Dieses System zu identifizieren, seine Umrisse nachzuziehen, seine Hebel ausfindig zu machen, heißt, es auf seine irdische Natur, seinen tatsächlichen Rang zurückzuführen. Auch hier gibt es eine Forschungsarbeit zu leisten, die allein dem, was sich als hegemonial ausgibt, seine Aura nehmen kann.

Eine weitere Gefahr lauert auf das, was man tunlich als »lokale Kämpfe« ausgibt. Wer durch seine tägliche Organisationsarbeit die Überflüssigkeit der Regierung erkennt, mag zum Schluss kommen, es gäbe eine darunterliegende vorpolitische Gesellschaft, in der sich die Zusammenarbeit ganz natürlich ergibt. Da liegt es logischerweise nahe, sich im Namen der »Zivilgesellschaft« gegen die Regierung zu wenden. Damit einhergehend wird jeweils eine stabile, befriedete, in ihrem positiven Streben homogene Menschheit postuliert, die von einer zutiefst christlichen Veranlagung zu Nächstenliebe, Güte und Mitgefühl getragen wäre. Eine amerikanische Journalistin schreibt über den argentinischen Aufstand 2001: »Im Augenblick des Triumphs scheint die Revolution ihr Versprechen bereits unmittelbar eingelöst zu haben: Alle Menschen sind Brüder, jeder kann sich ausdrücken, die Herzen quellen über, der Zusammenhalt ist stark. Durch die Bildung einer neuen Regierung wird historisch gesehen viel von dieser Kraft eher dem Staat übertragen und weniger der Zivilgesellschaft. […] Die Übergangsphase zwischen den beiden Regierungen scheint das, was sich dem anarchistischen Ideal einer Gesellschaft ohne Staat am meisten annähert, ein Moment, in dem alle handeln können und niemand die höchste Autorität hat und wo sich die Gesellschaft nach und nach selbst erfindet.« Ein neuer Tag wird sich über eine Menschheit voll gesundem Menschenverstand erheben, die verantwortlich und fähig ist, sich durch respektvolle, intelligente Absprache um sich selbst zu kümmern. Man glaubt also, der Kampf beschränke sich darauf, eine letztlich gute menschliche Natur zutage treten zu lassen, wo doch gerade die Bedingungen des Kampfes diese *Menschlichkeit hervorbringen*. Die Apologie der Zivilgesellschaft spielt einfach auf globaler Ebene noch einmal das Ideal eines Übergangs ins Erwachsenenalter durch, in dem wir endlich keinen Vormund – den Staat – mehr brauchten, da *wir endlich begriffen hätten*; wir wären endlich würdig, uns selbst zu regieren. Diese Litanei greift all das auf, was sich so traurig mit dem Erwachsenwerden verbindet: ein gewisser verantwortungsvoller Überdruss, ein überbetontes Wohlwollen, eine Verdrängung der vitalen Affekte, die zur Kindheit gehören, nämlich eine gewisse Spiel- und Konfliktbereitschaft. Der Grundirrtum liegt zweifellos darin, dass die Anhänger

der Zivilgesellschaft mindestens seit Locke »die Politik« immer mit dem durch Korruption und Nachlässigkeit der Regierung verursachten Leid gleichgesetzt haben – wobei die gesellschaftliche Basis als natürlich und geschichtslos gedacht wird. Die Geschichte sei eben nur die Abfolge an Irrtümern und Annäherungen, die das Zusichkommen einer befriedigenden Gesellschaft verzögere. »Das große Ziel, das Menschen, die in eine Gesellschaft eintreten, vor Augen haben, liegt im friedlichen und sicheren Genuss ihres Eigentums.« Daher können jene, die im Namen der »Gesellschaft« gegen die Regierung kämpfen, was auch immer ihre radikalen Ansprüche sind, im Grunde nur hoffen, Schluss zu machen mit der Geschichte und der Politik, also mit der Möglichkeit des Konflikts, also mit dem Leben, dem *lebendigen* Leben.

Wir gehen von einer völlig anderen Grundlage aus: So wenig, wie es »Natur« gibt, gibt es »Gesellschaft«. Die Menschen dem ganzen Nichtmenschlichen zu entreißen, aus dem die vertraute Welt jedes Einzelnen besteht, und die derart amputierten Geschöpfe unter dem Namen »Gesellschaft« zu vereinen, ist eine Ungeheuerlichkeit, die schon zu lange andauert. Überall in Europa gibt es »Kommunisten« oder Sozialisten, die einen nationalen Ausweg aus der Krise vorschlagen: Aus dem Euroraum austreten und eine schöne begrenzte, homogene, geordnete Totalität zu bilden, sei die Lösung. Diese Amputierten können nicht davon lassen, ihre Phantomgliedmaßen zu halluzinieren. Und in Sachen schöne, geordnete Totalität werden die Faschisten immer die Oberhand behalten.

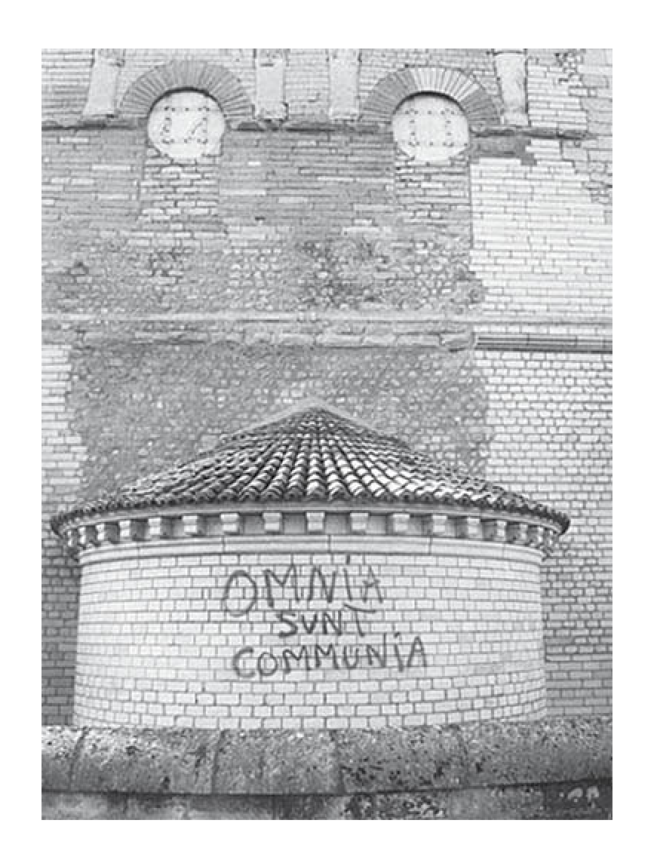
Keine Gesellschaft also, sondern *Welten*. Auch kein Krieg gegen die Gesellschaft: Einer Fiktion den Krieg zu erklären, bedeutet, ihr Substanz zu verleihen. Es gibt keinen sozialen Himmel über unseren Köpfen, es gibt nur uns und die Summe aller tatsächlichen Bindungen, Freundschaften, Feindschaften, Nähe und Distanz, die wir erfahren. Es gibt nur Wirs, höchst situierte Kräfte, und ihre Fähigkeit, ihre Verzweigungen im gesellschaftlichen Kadaver auszubreiten, der sich ständig zersetzt und neu zusammensetzt. Ein Gewimmel von Welten, eine Welt aus einem Haufen von Welten und folglich durchsetzt von Konflikten untereinander, von Anziehungen und Abneigungen. Eine Welt aufzubauen, heißt, eine Ordnung auszuarbeiten, jeder Sache, jedem Wesen, jeder Neigung einen Platz zu schaffen oder nicht und diesen Platz zu denken und bei Bedarf zu ändern. Bei jedem Auftauchen unserer Partei, ob durch die Besetzung eines Platzes, eine Welle von Aufständen oder einen erschütternden Satz, der auf eine Wand gesprayt ist, verbreitet sich das Gefühl, dass es dabei wirklich um »uns« geht, an all diesen Orten, wo wir noch nie hingekommen sind. Deshalb ist die erste Pflicht von Revolutionären, auf die Welten zu achten, die sie bilden. Wie die Zapatisten bewiesen haben, bedeutet die Tatsache, dass jede Welt situiert

ist, noch lange nicht, dass sie keinen Zugang zum Allgemeinen hat, sondern sie verschafft der Welt diesen Zugang. Das Universelle, sagte ein Dichter, ist das Lokale ohne Mauern. Es gibt eher eine Fähigkeit der Universalisierung, die auf Vertiefung in sich selbst und Intensivierung dessen beruht, was an jedem Punkt der Erde erfahren wird. Wir müssen nicht wählen zwischen der Sorge für das, was wir aufbauen, und unserer politischen Schlagkraft. Unsere Schlagkraft beruht auf der Intensität dessen, was wir leben, auf der davon ausgehenden Freude, der darin erdachten Ausdrucksformen, der kollektiven Fähigkeit, die Bewährungsprobe zu durchstehen, von der sie zeugt. In der allgemeinen Inkonsistenz sozialer Verhältnisse müssen sich die Revolutionäre durch die Dichte des Denkens, der Zuneigung, des Feingefühls, der Organisierung auszeichnen, die sie umsetzen können, und nicht durch ihre Bereitschaft zur Spaltung, zur ziellosen Unnachgiebigkeit oder zur verheerenden Konkurrenz auf dem Gebiet einer phantasmatischen Radikalität. Durch ihre *Aufmerksamkeit für das Phänomen*, ihre sinnlichen Qualitäten wird es ihnen gelingen, eine reale Kraft zu werden, und nicht durch ihre ideologische Kohärenz.

Das Unverständnis, die Ungeduld, die Vernachlässigung, das ist der Feind.

Das Reale ist das, was widersteht.

Omnia sunt communia



Poitiers, Baptisterium Saint-Jean, 10. Oktober 2009

1. *Dass die Kommune wiederkommt*

2. *Wohnen als Revolutionär*

3. *Mit der Wirtschaft Schluss machen*

4. *Eine gemeinsame Kraft bilden*

1. Ein waschechter liberaler ägyptischer Schriftsteller schrieb in der bereits fernen Zeit des ersten Tahrir-Platzes: »Die Menschen, die ich auf dem Tahrir-Platz gesehen habe, waren neue Wesen, die in nichts mehr vergleichbar waren mit den Leuten, mit denen ich täglich verkehrte, als hätte die Revolution neue Ägypter höherer Qualität erschaffen [...], als hätte die Revolution, die die Ägypter von der Angst befreite, sie auch von ihren gesellschaftlichen Schwächen geheilt. [...] Der Tahrir-Platz war der Pariser Kommune ähnlich geworden. Die Macht des Regimes war gestürzt, die Macht des Volkes errichtet worden. Allerlei Kommissionen waren geschaffen worden, wie etwa eine für Reinigung, eine zur Einrichtung von Toiletten und Waschräumen. Freiwillige Ärzte hatten Feldlazarette errichtet.« In Oakland hielt die Occupy-Bewegung den Oscar-Grant-Platz als »Oakland Community«. In Istanbul fand man ab dem ersten Tag keinen treffenderen Namen als »Taksim-Gemeinde« als Bezeichnung für das, was da entstanden war. Es sollte ausdrücken, dass die Revolution nicht das ist, worauf Taksim eines Tages vielleicht hinauslaufen würde, sondern ihre Existenz durch die Tat, ihre brodelnde Immanenz im Hier und Jetzt. Im September 2012 erklärte sich Tahsin, ein armes 3000-Seelen-Dorf im Nildelta, vom ägyptischen Staat unabhängig. »Wir werden keine Steuern mehr zahlen. Wir werden nicht mehr für die Schule zahlen. Wir werden selbst Schule machen. Wir werden uns selbst um unseren Abfall, unsere Straßen kümmern. Und wenn ein Staatsangestellter seinen Fuß in unser Dorf setzt und etwas anderes beabsichtigt, als uns zu helfen, werden wir ihn hinauswerfen«, sagten die Einwohner. In den Hochtälern von Oaxaca kamen die Indígenas in den frühen 1980er Jahren, als sie für sich die Besonderheit ihrer Lebensweise in Worte fassen wollten, auf den Begriff »Kommunalität«. Das kommunale Wesen ist für diese Indígenas, was ihren traditionellen Hintergrund auf den Punkt bringt und was sie gleichzeitig dem Kapitalismus im Hinblick auf einen »ethischen Wiederaufbau der Völker« entgegensetzen. In den vergangenen Jahren hat sogar die PKK den libertären Kommunalismus eines Murray Bookchin übernommen und sieht sich eher in einer Föderation von Kommunen als am Aufbau eines kurdischen Staates.

Die Kommune bzw. Gemeinde ist nicht tot, sondern wieder im Kommen. Und sie kommt nicht zufällig und nicht irgendwann wieder auf. Sie kommt in dem Moment wieder auf, in dem der Staat und die Bourgeoisie als historische Kräfte zurücktreten. Denn es war gerade das Aufkommen des Staats und der Bourgeoisie, das das Ende der intensiven Bewegung kommunalistischer Revolten eingeläutet hatte, die vom 11. bis 13. Jahrhundert Frankreich erschütterten.

Die Kommune ist damals nicht die freie Stadt, nicht eine Gemeinschaft, die sich Institutionen gibt, um sich selbst zu regieren. Selbst wenn man nach normalerweise mühseligen Kämpfen die Anerkennung der Kommune durch irgendeine Autorität durchsetzen kann, braucht sie dies nicht, um zu bestehen. Oft hat sie nicht einmal eine Urkunde, und wenn, dann ist in dieser nur selten irgendeine politische oder administrative Verfassung festgeschrieben. Sie mag einen Bürgermeister haben oder auch nicht. Was die Kommune damals ausmacht, ist der gegenseitige Eid, mit dem sich die Einwohner einer Stadt oder einer Landschaft verpflichten, *zusammenzuhalten*. Im Chaos des 11. Jahrhunderts in Frankreich bedeutet die Kommune, einander Beistand zu schwören, sich zu verpflichten, sich umeinander zu kümmern und gegen jeden Unterdrücker zu verteidigen. Es ist wortwörtlich eine *conjuratio*, und diese Be- oder Verschwörungen wären eine ehrbare Sache geblieben, wenn die königlichen Rechtsgelehrten in den folgenden Jahrhunderten nicht dafür gesorgt hätten, sie mit der Vorstellung von Komplott in Verbindung zu bringen, um sie besser loszuwerden. Ein in Vergessenheit geratener Historiker fasst es so zusammen: »Ohne Verbund durch Eid gab es keine Gemeinde, und dieser Verbund genügte, damit es eine Gemeinde gab. Gemeinde hat genau dieselbe Bedeutung wie gemeinsamer Eid.« Die Kommune ist also der Pakt, um sich gemeinsam mit der Welt zu konfrontieren. Er bedeutet, als Quelle der Freiheit auf seine eigenen Kräfte zu setzen. Nicht eine Einheit wird da ins Auge gefasst, *es ist eine Qualität von Bindung und eine Art, in der Welt zu sein*. Somit ein Pakt, der zwangsläufig zusammenbrechen musste, als die Bourgeoisie alle Aufgaben und Reichtümer an sich riss und sich die staatliche Hegemonie entfaltete. Es ist diese seit Langem verloren gegangene ursprüngliche, mittelalterliche Bedeutung der Kommune, die die föderalistische Fraktion der Pariser Kommune 1871 irgendwie wiederentdeckt hatte. Und es ist erneut diese Bedeutung, die seither regelmäßig wieder auftaucht, von der sowjetischen Bewegung der Kommunen – der vergessenen Speerspitze der bolschewistischen Revolution, bis die stalinistische Bürokratie ihre Liquidierung beschloss – über den »revolutionären Interkommunalismus« eines Huey P. Newton bis zur Kommune von Kwangju 1980 in Südkorea. Eine Kommune auszurufen, bedeutet jedes Mal, aus der historischen Zeit auszubrechen, eine Bresche zu schlagen in das trostlose Kontinuum von Unterwerfungen, in die grundlose Verkettung von Tagen, in diesen düsteren Kampf aller um ihr Überleben. Eine Kommune auszurufen, heißt einzuwilligen, *sich zu binden*. Nichts wird mehr sein wie vorher.

2. Gustav Landauer schrieb: »Es gibt im Gemeinschaftsleben der Menschen unserer Zeit nur ein zweckmäßiges Raumgebilde: die Gemeinde und den Gemeindeverband. Die Grenzen der Gemeinde sind durchaus sinnvoll (was natürlich nur den Wahnsinn, aber im Einzelfall nicht den Unsinn und die

Zweckwidrigkeit ausschließt): Sie umschließen eine Örtlichkeit, die natürlich da aufhört, wo sie aufhört.« Dass eine politische Realität wesensgemäß räumlich sein kann, fordert das moderne Selbstverständnis ein wenig heraus. Einerseits, weil wir daran gewöhnt wurden, die Politik als jene abstrakte Dimension aufzufassen, auf der von links bis rechts Positionen und Diskurse verteilt sind. Andererseits, weil wir aus der Moderne eine Vorstellung vom Raum als leerer, einförmiger, messbarer Ausdehnung übernommen haben, in der Gegenstände, Geschöpfe und Landschaften ihren Platz finden. Doch die sinnliche Welt stellt sich uns nicht so dar. Der Raum ist nicht neutral. Die Dinge und die Lebewesen belegen keine geometrische Position, sondern haben Einfluss auf ihn und sind durch ihn beeinflusst. Die Orte sind unauflösbar beladen – mit Geschichten, Bräuchen, Emotionen. Eine Gemeinde macht sich von ihrem eigenen Ort aus an die Welt heran. Sie steht weder für eine administrative Einheit noch für eine einfache geografische Aufteilung, sondern für ein gewisses Niveau an territorial eingeschriebener Teilung. Damit verleiht sie dem Territorium eine Tiefendimension, die kein Generalstab je auf irgendeiner Karte abbilden könnte. Durch ihre bloße Existenz durchbricht sie das durchdachte Raster des Raums und verurteilt jede Absicht von »Raumplanung« zum Scheitern.

Das Gebiet der Kommune ist physisch, da es existenziell ist: Wo Besatzungskräfte einen Raum als ununterbrochenes Netzwerk aus Clustern denken, denen verschiedene Branding-Maßnahmen einen Anschein von Diversität verleihen, denkt sich die Kommune zuerst als konkreter, situierter Bruch mit der globalen Weltordnung. Die Gemeinde bewohnt ihr Gebiet, das heißt sie gestaltet es in dem Maß, wie es ihr eine Bleibe und einen Schutz bietet. Sie stellt die nötigen Beziehungen her, nährt sich aus ihrer Erinnerung und gibt der Erde einen Sinn, eine Sprache. In Mexiko erklärt ein indianischer Anthropologe, der zu jenen zählt, die inzwischen die »Kommunalität« als Leitprinzip ihrer Politik vertreten, in Bezug auf die Ayuujk-Gemeinden: »Mit den Wörtern ›najx‹ (die Erde) und ›kajp‹ (das Volk) ist die Gemeinschaft als etwas Physisches beschrieben. ›Najx‹, die Erde, ermöglicht die Existenz von ›kajp‹, dem Volk, doch das Volk, ›kajp‹, verleiht der Erde, ›najx‹, einen Sinn.« Ein dicht bewohntes Gebiet wird letztlich selbst zu einer Affirmation, einer Erklärung und einem Ausdruck dessen, was dort lebt. Das lässt sich in einem Bororo-Dorf, dessen Gliederung das Verhältnis der Einwohner zu den Göttern verrät, genauso beobachten wie in der Fülle an Graffitis, die in der Folge eines Aufstands alle Wände zieren, in der Besetzung eines Platzes oder in jeglichem anderen Moment, in dem der Plebs den städtischen Raum erneut zu bewohnen beginnt.

Durch das Gebiet nimmt die Kommune Form an, findet ihre Stimme, gelangt zu ihrer Präsenz. »Das Territorium ist unser Lebensraum, die Sterne, die

wir nachts sehen, die Wärme und die Kälte, das Wasser, der Sand, der Kies, der Wald, unsere Daseins- und Arbeitsweise, unsere Musik, *unsere Art zu sprechen*.« So drückt sich ein Nahua-Indianer aus, einer dieser *Communeros*, die sich Ende der 2000er Jahre das von irgendeiner Gang kleiner Grundbesitzer aus Michuacan in Beschlag genommene Gemeindeland gewaltsam zurückholten, um darauf die autonome Kommune San Diego Xayakalan auszurufen. Denn jede auch nur ansatzweise mit der Welt verbundene Existenz braucht einen Boden, auf dem sie steht, ob in Seine-Saint-Denis oder den Gebieten der australischen Aborigines. Wohnen heißt, sich direkt der Erde mitteilen, erzählen. Das klingt noch im Wort Geo-grafie an. Das Territorium ist für die Kommune, was das Wort für den Sinn ist – also nie einfach nur bloßes Mittel. Hier unterscheidet sich die Kommune grundlegend vom unendlichen Raum der Marktorganisation: Ihr Territorium ist die Tontafel, die allein ihren Sinn enthüllt, und nicht eine simple Ausdehnung, ausgestattet mit produktiven Funktionen, die durch ein paar Raumplaner geschickt angeordnet werden. Zwischen einem bewohnten Ort und einer Beschäftigungszone besteht ein mindestens ebenso großer Unterschied wie zwischen einem intimen Tagebuch und einem Terminkalender. Zwei Nutzungen der Erde, zwei Nutzungen von Tinte und Papier, die nichts miteinander gemein haben.

Als ein Beschluss, die Welt gemeinsam zu konfrontieren, stellt jede Kommune diese Welt in ihr Zentrum. Wenn ein Theoretiker der Kommunalität schreibt, diese sei »der Existenz und Spiritualität der indigenen Völker inhärent, charakterisiert durch Gegenseitigkeit, Kollektivität, verwandtschaftliche Bande, entscheidende Loyalitäten, Solidarität, gegenseitige Hilfe, *tequio*, die Versammlung, den Konsens, die Kommunikation, die Horizontalität, die Selbstversorgung, die Gebietsverteidigung, die Autonomie und den Respekt der Mutter Erde«, vergisst er zu sagen, dass es die Konfrontation mit der aktuellen Epoche ist, die eine solche Theoretisierung erforderlich macht. Die Notwendigkeit, sich von Infrastrukturen der Macht selbstständig zu machen, kommt nicht aus einem zeitlosen Streben nach Autarkie, sondern hängt damit zusammen, dass so politische Freiheit errungen wird. Die Gemeinde begnügt sich nicht damit, sich selbst auszusprechen. Was sie offenbaren will, indem sie Gestalt annimmt, ist nicht ihre Identität oder die Vorstellung, die sie sich von sich selbst bildet; es ist vielmehr die Vorstellung, die sie sich vom Leben macht. Im Übrigen kann die Kommune nur von außen her wachsen, wie ein Organismus, der nur von der Verinnerlichung dessen wächst, was ihn umgibt. Gerade weil die Kommune wachsen will, kann sie sich nur aus dem nähren, was nicht sie selbst ist. Sobald sie sich vom Außen abschneidet, geht sie langsam zugrunde, verschlingt sich selbst, zerfleischt sich, wird träge oder liefert sich dem aus, was die Griechen

für ihr ganzes Land als »sozialen Kannibalismus« bezeichnen, und zwar genau deshalb, weil sie sich vom Rest der Welt abgeschnitten fühlen. Für die Gemeinde läuft es auf dasselbe hinaus, stärker zu werden und sich grundlegend um ihr Verhältnis zu dem zu kümmern, was nicht sie ist. Historisch gesehen, waren die Kommunen von 1871, die Pariser Kommune wie die von Limoges, Périgueux, Lyon, Marseille, Grenoble, Le Creusot, Saint-Étienne und Rouen ebenso wie mittelalterliche Kommunen durch ihre Isolation verurteilt. Und wie es für Thiers ein Leichtes war, das Pariser Proletariat 1871 niederzuschlagen, nachdem in der Provinz die Ruhe wiederhergestellt war, so bestand die wichtigste Strategie der türkischen Polizei bei der Besetzung des Taksim darin zu verhindern, dass sich Demonstranten aus den unruhigen Stadtteilen Gazi, Beşiktaş oder den anatolischen Vierteln auf der anderen Seite des Bosporus dem Taksim anschließen und dass sich der Taksim mit ihnen verbindet. Das Paradox der Kommune besteht also darin, dass sie einerseits einer heterogenen territorialen Realität Konsistenz verleihen muss, die von der »globalen Ordnung« abweicht, und andererseits zwischen den lokalen Konsistenzen Verbindungen suchen und herstellen muss, sich also aus der lokalen Verankerung wieder lösen muss, die ihr Substanz gibt. Wird eines der beiden Ziele nicht erreicht, lässt sich die eingekapselte Gemeinde langsam isolieren und auslöschen oder sie verwandelt sich in eine herumirrende Truppe ohne Bodenhaftung, die den Situationen, die sie durchquert, fremd bleibt und überall auf ihrem Weg nur Misstrauen einflößt. So erging es den Truppen im Langen Marsch von 1934. Zwei Drittel der Kämpfer fanden darin den Tod.

3. Dass der Mittelpunkt der Gemeinde genau das ist, was ihr entgeht, was sie durchzieht, ohne dass sie es sich je aneignen könnte, kennzeichnete bereits die *res communes* im römischen Recht. Die als Gemeinwohl verstandenen »gemeinsamen Gegenstände« waren der Ozean, die Luft, die Tempel; das, was man sich nicht aneignen kann: Zwar kann man sich sehr wohl einige Liter Meerwasser aneignen oder ein Flussufer oder Steine eines Tempels, man kann sich aber nicht das Meer als solches aneignen, ebenso wenig wie eine sakrale Stätte. Paradoxerweise widerstehen die *res communes* der Verdinglichung, ihrer Transformation in *res*, *Dinge*. Im öffentlichen Recht bezeichnen sie das, was sich diesem entzieht: Was zum Gemeingebrauch gehört, ist nicht auf Rechtskategorien rückführbar. Typisch für »das Gemeinsame« ist die Sprache: Zwar kann man sich dank ihr und *durch* sie ausdrücken, sie ist aber etwas, was niemand sein Eigen nennen kann. Man kann sie nur *gebrauchen*.

In den vergangenen Jahren haben sich Ökonomen bemüht, eine neue Theorie des »Gemeineigentums« zu entwickeln. Darunter wären all die Dinge zu verstehen, die vom Markt nur sehr schwer bewertet werden können, ohne

die er aber nicht funktionieren würde: die Umwelt, die geistige und körperliche Gesundheit, die Meere, die Bildung, die Kultur, die Großen Seen usw., aber auch wichtige Infrastrukturen (Autobahnen, Internet, Telefonnetze, Abwasserleitungen usw.). Nach Ansicht dieser Ökonomen, die über den Zustand der Erde beunruhigt und gleichzeitig auf ein besseres Funktionieren des Marktes bedacht sind, müsste für dieses »Gemeineigentum« eine neue Form der »Gouvernanz« erfunden werden, die nicht ausschließlich auf dem Markt beruht. *Governing the Commons* lautet der Titel des neuen Bestsellers von Elinor Ostrom, Wirtschaftsnobelpreisträgerin von 2009, die acht Grundsätze für die »Verwaltung des Gemeineigentums« festlegte. Negri und Konsorten haben begriffen, dass es bei dieser noch gänzlich zu erfindenden »Verwaltung des Gemeineigentums« einen Platz zu ergattern gibt, und sich diese im Grunde vollkommen liberale Theorie zu eigen gemacht. Sie dehnen den Begriff von Gemeineigentum sogar auf die Gesamtheit dessen aus, was der Kapitalismus hervorbringt, mit der Begründung, es rühre letzten Endes von der produktiven Zusammenarbeit zwischen den Menschen, die es sich nur noch durch eine ausgefallene »Demokratie des Gemeineigentums« aneignen müssten. Die stets um Einfälle verlegenen ewigen Aktivisten beeilten sich, ihnen nachzueifern. So machen sie sich nun daran, »Gesundheit, Wohnen, Migration, *Care*-Arbeit, Erziehung, Arbeitsbedingungen in der Textilindustrie« als »Gemeineigentum« einzufordern, das man sich alles aneignen müsse. Wenn sie auf diesem Weg weitermachen, werden sie bald die Selbstverwaltung von Atomkraftwerken verlangen, nicht ohne die der NSA gefordert zu haben, da das Internet doch allen gehören muss. Subtilere Theoretiker stellen sich wiederum vor, das »Gemeineigentum« zum letzten metaphysischen Prinzip zu erheben, das sie aus dem Zauberhut des Westens ziehen. Eine »Arché« (altgriechisch für Anfang, Ursprung; Anm.d.Ü.), schreiben sie, im Sinn von dem, was »jede politische Tätigkeit anordnet, befiehlt und regelt«, ein neuer »Anfang«, der neue Institutionen und eine neue Weltregierung hervorbringen soll. Erschreckend an all dem ist die Unfähigkeit, sich die Revolution anders vorstellen zu können als die bestehende Welt, flankiert von einer Verwaltung von Menschen und Sachen, inspiriert vom Wahn Proudhons und den düsteren Einfällen der Zweiten Internationale. Die gegenwärtigen Gemeinden fordern weder den Zugang zu noch die Betreuung von irgendeinem »Gemeineigentum«, sie gestalten unmittelbar eine Form von Gemeinschaftsleben, arbeiten also ein *gemeinsames Verhältnis* zu dem aus, was sie sich nicht aneignen können, angefangen bei der Welt.

Selbst wenn diese »Gemeinden« in die Hände irgendeiner neuen Sorte von Bürokraten fielen, würde sich im Grunde an dem, was uns tötet, nichts ändern. Das ganze *gesellschaftliche* Leben der Metropolen operiert wie ein riesiges

Demoralisierungsunternehmen. Jeder ist in jedem Aspekt seiner Existenz durch die Gesamtorganisation des Warensystems rigoros in dieses *eingebunden*. Man kann wohl in der einen oder anderen Organisation aktiv sein, mit der Schar seiner »Kumpel« ausgehen; letztlich schaut aber jeder nur für sich, und es gibt keinerlei Grund zu glauben, dass es anders laufen könnte. Jede Bewegung, jede wirkliche Begegnung, jede Episode eines Aufstands, jeder Streik, jede Besetzung schlägt eine Bresche in die falsche Evidenz *dieses Lebens* und zeugt davon, dass ein *gemeinsames* Leben möglich, wünschenswert, potenziell reich und freudig ist. Manchmal scheint es, alles verschwöre sich gegen alles, um uns diese Überzeugung auszureden und alle Spuren anderer Lebensformen zu verwischen – jener Formen, die bereits erloschen sind, und derer, die gerade ausgemerzt werden. Die Verzweifelten, die das Schiff steuern, fürchten vor allem, weniger nihilistische Passagiere als sie selbst an Bord zu haben. Und tatsächlich widerlegt die ganze Organisation dieser Welt, das heißt unserer rigorosen Abhängigkeit von ihr, täglich alle anderen möglichen Lebensformen.

In dem Maß, wie der soziale Lack abblättert, breitet sich die Dringlichkeit aus, sich als Kraft zu konstituieren, unterirdisch, aber merklich. Seit dem Ende der Bewegung der Plätze sind in zahlreichen Städten Netzwerke der gegenseitigen Hilfe zur Verhinderung des Rauswurfs von Mietern, Streikkomitees und Stadtteilversammlungen entstanden, aber auch Kooperativen für alles und jedes. Produktions-, Konsum-, Wohn-, Unterrichts-, Kreditkooperativen und sogar »integrale Kooperativen«, die alle Aspekte des Lebens berücksichtigen wollen. Mit dieser Vermehrung finden auch allerlei bislang marginale Praktiken Verbreitung, weit über das radikale Getto hinaus, das sie in gewisser Weise gepachtet hatte. So erlangen sie einen Grad an bislang ungekannter Seriosität und Effizienz: Man erstickt nicht mehr so sehr darin. Nicht alle gleichen sich. Man geht gemeinsam den Bedarf an Geld an, organisiert sich, um welches zu haben oder ohne auszukommen. Dennoch werden eine Schreinerei oder eine Mechanikerwerkstatt genauso anstrengend wie Lohnarbeit sein, wenn sie sich selbst zum Zweck machen, anstatt sich als Mittel zu verstehen, das man sich gemeinsam gibt. Jede ökonomische Einheit ist zum Sterben verurteilt, ist *bereits* tot, wenn nicht die Gemeinde ihrem Hang zur Selbstgenügsamkeit entgegenwirkt. Die Gemeinde ist dann das, was alle Wirtschaftsgemeinschaften dazu bringt, miteinander zu kommunizieren, das, was sie durchdringt und über sie hinausweist; sie ist das Bindeglied, das ihre Neigung zum Autozentrismus hintertreibt. Das ethische Gefüge der Arbeiterbewegung Barcelonas Anfang des 20. Jahrhunderts kann den laufenden Experimenten als Leitfaden dienen. Weder die libertären Gymnasien noch die Kleinunternehmer, die gefälschte Banknoten mit dem Aufdruck CNT-FAI druckten, noch die Branchengewerkschaften, die Arbeiterko-

operativen und *Pistolero*-Gruppen verliehen ihr ihren revolutionären Charakter. Es war die *Verknüpfung* aus all dem, das Leben, das sich *zwischen* all dem entfaltete und das keiner dieser Aktivitäten, keiner dieser Einheiten zuweisbar ist. So sah ihre unbesiegbare Grundlage aus. Bemerkenswerterweise war im Übrigen zum Zeitpunkt des Aufstands von Juli 1936 Nosotros die einzige Gruppe, die in der Lage war, all diese Bestandteile der anarchistischen Bewegung offensiv miteinander zu verbinden: eine marginalisierte Bande, die von der Bewegung des »Anarcho-Bolschewismus« verdächtigt und der einen Monat zuvor von der FAI öffentlich der Prozess gemacht worden war, bei dem sie fast ausgeschlossen worden wäre.

In zahlreichen »krisen«-geschüttelten europäischen Ländern erlebt man eine massive Rückkehr zur sozialen und solidarischen Ökonomie und den sie begleitenden kooperativistischen oder mutualistischen Ideologien. Die Vorstellung breitet sich aus, man könne eine »Alternative zum Kapitalismus« schaffen. Wir sehen darin eher eine Alternative zum Kampf, eine Alternative *zur Kommune*. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, sich ein bisschen damit zu befassen, wie in den letzten zwanzig Jahren die soziale und solidarische Ökonomie durch die Weltbank insbesondere in Südamerika als Technik der politischen Befriedung instrumentalisiert wurde. Der lobenswerte Plan, den »Drittweltländern« in ihrer Entwicklung zu helfen, geht bekanntlich auf die 1960er Jahre und den besonders der Aufstandsbekämpfung verschriebenen Geist von Robert McNamara zurück, der zwischen 1961 und 1968 Verteidigungsminister der Vereinigten Staaten und der Mann von Vietnam, Agent Orange und der Operation Rolling Thunder war. In seiner Essenz hat dieses Wirtschaftsprojekt selbst mit Ökonomie gar nichts zu tun: Es ist rein politisch und vom Prinzip her einfach. Um die »Sicherheit« der Vereinigten Staaten zu gewährleisten, das heißt, die kommunistischen Aufstände zu besiegen, muss ihnen ihre wichtigste Ursache entzogen werden: die exzessive Armut. Keine Armut, kein Aufstand. Galula in Reinkultur. »Die Sicherheit der Republik«, schrieb McNamara 1968, »hängt nicht nur und nicht in erster Linie von ihrer militärischen Schlagkraft ab, sondern auch von der Ausarbeitung stabiler wirtschaftlicher und politischer Systeme sowohl bei uns als auch in den Entwicklungsländern weltweit.« In einer solchen Perspektive zeichnet sich die Armutsbekämpfung durch ein mehrfaches Verdienst aus: Sie erlaubt erstens, die Tatsache zu verschleiern, dass das wirkliche Problem nicht die Armut, sondern der Reichtum ist – die Tatsache, dass einige mit der Macht auch die wesentlichen Produktionsmittel besitzen; zweitens macht sie daraus eine Frage des Social Engineering und nicht eine politische Gegebenheit. Wer sich über das fast systematische Scheitern der Interventionen der Weltbank in der Armutsbekämpfung seit 1970 lustig macht, täte gut daran zu erkennen,

dass sie in den meisten Fällen *bezüglich ihres tatsächlichen Zieles*, den Aufstand zu verhindern, ein voller Erfolg waren. Dieser schöne Kurs wurde bis 1994 verfolgt.

Es war 1994, als das in Mexiko lancierte, auf 170 000 lokale »Solidaritätskomitees« gestützte Nationale Solidaritätsprogramm (PRONASOL), das die Folgen der heftigen sozialen Umstrukturierungen abfedern sollte, die durch das Freihandelsabkommen mit den Vereinigten Staaten logischerweise stattfinden würden, den Aufstand der Zapatisten auslöste. Seither schwört die Weltbank nur noch auf Mikrokredite, »die Stärkung der Autonomie und das *Empowerment* der Armen« (Weltbankbericht von 2001), auf Kooperativen, auf auf Gegenseitigkeit beruhende Projekte, kurzum auf die soziale und solidarische Ökonomie. »Die Mobilisierung der Armen in örtlichen Organisationen fördern, damit sie die staatlichen Institutionen kontrollieren, sich am Prozess örtlicher Entscheidungsfindung beteiligen und so dazu beitragen, den Vorrang der Rechtsstaatlichkeit im Alltag zu gewährleisten«, heißt es im selben Bericht. Soll heißen: Die örtlichen Führer in unsere Netzwerke kooptieren, Protestgruppen neutralisieren, das »Humankapital« aufwerten, alles, was sich bislang dem Markt entzog, so marginal es auch sein mag, in diesen Kreislauf integrieren. Die Integration Zehntausender Kooperativen und zurückgeholter Fabriken in das Programm »Argentinien an die Arbeit« ist ein Bravourstück der Aufstandsbekämpfung von Cristina Kirchner und ihre angemessene Antwort auf die Erhebung von 2001. Brasilien blieb sich auch nichts schuldig mit seinem Nationalen Sekretariat für solidarische Wirtschaft, das 2005 schon 15 000 Unternehmen verzeichnete und sich prächtig in die *success story* des lokalen Kapitalismus einfügt. Die »Mobilisierung der Zivilgesellschaft« und die Entwicklung einer »anderen Wirtschaft« sind nicht, wie Naomi Klein naiverweise meint, die adäquate Antwort auf die »Schockstrategie«, sondern eine andere Variante desselben Systems. Mit den Kooperativen verbreitet sich auch die Form des Unternehmens, das A und O des Neoliberalismus. Man kann sich nicht, wie einige griechische Linksradikale das tun, platt dafür beglückwünschen, dass im Land in den letzten zwei Jahren zahlreiche selbstverwaltete Kooperativen aus dem Boden sprießen. Denn die Weltbank rechnet anderswo genauso und zeigt sich darüber genauso zufrieden. Dass ein marginaler Wirtschaftssektor besteht, der auf das Soziale und Solidarische setzt, stellt die politische und damit die wirtschaftliche Machtkonzentration überhaupt nicht in Frage. Es bewahrt sie sogar davor, irgendwie in Frage gestellt zu werden. Hinter einem derartigen Verteidigungsbollwerk können die griechischen Reeder, die Armee und die Großunternehmer des Landes ihr *business as usual* ruhig weiterführen. Ein wenig Nationalismus, ein Hauch von sozialer und solidarischer Ökonomie, und der Aufstand kann warten.

Damit die Wirtschaft für sich beanspruchen kann, eine »Verhaltens-

wissenschaft« oder gar »angewandte Psychologie« zu sein, musste auf Erden zuerst die ökonomische Kreatur – das Bedürfniswesen – erschaffen werden. Das Bedürfniswesen, den Bedürftigen gibt es nicht von Natur aus. Lange Zeit gab es nur Lebensweisen, keine Bedürfnisse. Man bewohnte einen gewissen Teil der Welt und wusste, wie man sich dort ernähren, kleiden, vergnügen, ein Dach über dem Kopf errichten konnte. Die Bedürfnisse wurden historisch geschaffen, indem die Menschen ihrer Welt entrissen wurden. Ob dies in Form von Razzien, Enteignung, Einfriedungen oder Kolonisierung passierte, spielt keine Rolle. Die Bedürfnisse sind das, was die Wirtschaft den Menschen zugesteht für die Welt, die sie ihnen entrissen hat. Davon gehen wir aus, es zu leugnen, wäre müßig. Doch wenn die Gemeinde die Erfüllung von Bedürfnissen bedeutet, dann nicht aus der wirtschaftlichen Sorge um Autarkie, sondern weil die wirtschaftliche Abhängigkeit von dieser Welt ein tatsächlich existenzieller politischer Faktor dauernder Erniedrigung ist. Die Gemeinde befriedigt die Bedürfnisse, *um in uns das bedürftige Wesen auszulöschen*. Ihre elementare Geste ist, sich dort, wo ein Mangel festgestellt wird, die Mittel zu geben, diesen jedes Mal zum Verschwinden zu bringen, wenn er auftaucht. Einige haben »Bedarf an einem Haus«? Man begnügt sich nicht, ihnen eines zu bauen, sondern richtet auch eine Werkstatt ein, um allen zu erlauben, sich schnell ein Haus zu bauen. Man spürt, dass man dringend einen Ort braucht, um sich zu versammeln, zu palavern und zu feiern? Man besetzt oder baut einen und stellt ihn auch jenen zur Verfügung, die »nicht der Gemeinde angehören«. Wie man sieht, ist die Frage nicht die des Überflusses, sondern die des Verschwindens der Bedürfnisse, also der Teilnahme an einer kollektiven Kraft, die in der Lage ist, das Gefühl aufzulösen, man müsse sich der Welt allein stellen. Der Taumel der Bewegung genügt nicht; es braucht dafür eine Fülle an Mitteln. So muss man zwischen der kürzlich erfolgten Übernahme der Fabrik Vio-Me in Thessaloniki durch die dortigen Arbeiter und zahlreichen – unterschiedlich katastrophalen – Versuchen der Selbstverwaltung in Argentinien unterscheiden, die Vio-Me dennoch inspirieren. Denn die Übernahme der Fabrik war von Anfang an als politische Offensive konzipiert, die sich auf den ganzen Rest der griechischen »Bewegung« stützt, und nicht als bloßer Versuch einer alternativen Wirtschaft. Mit denselben Maschinen wurde diese Fabrik zur Herstellung von Fugenklebern in eine Produktion von Desinfektionsmitteln umgewandelt, die insbesondere an die von der »Bewegung« betriebenen Krankenstationen geliefert werden. Es ist der Widerhall *zwischen* verschiedenen Facetten der »Bewegung«, die den Charakter einer Kommune hat. Wenn die Kommune »produziert«, kann dies nur beiläufig geschehen; wenn sie unsere »Bedürfnisse« befriedigt, dann tut sie dies in gewisser Weise als Zugabe zum Wunsch nach einem gemeinsamen Leben; und nicht, indem sie die

Produktion und die Bedürfnisse als Zweck nimmt. In der gegen diese Welt eröffneten Offensive wird sie die Verbündeten finden, die ihr Wachstum erfordert. Das Wachsen der Kommunen ist die tatsächliche Krise der Wirtschaft und das einzige ernsthafte Nullwachstum.

4. Eine Kommune kann in jeder beliebigen Lage um irgendein beliebiges »Problem« herum entstehen. Die Arbeiter der AMO-Fabrik, Pioniere des bolschewistischen Kommunalismus, eröffneten das erste Gemeindehaus der UdSSR, weil sie nach Jahren des Bürgerkriegs und der Revolution so dringend einen Ort zum Ferien machen brauchten. Ein Kommunarde schrieb 1930: »Und als anhaltender Herbstregen auf das Dach der Gemeinschaftsdatscha zu trommeln begann, wurde unter diesem Dach der feste Beschluss gefasst: Setzen wir unser Experiment auch im Winter fort.« Wenn es keinen privilegierten Ausgangspunkt für die Entstehung einer Kommune gibt, dann deshalb, weil es keinen privilegierten Einstiegsort in diese Epoche gibt. Jede Situation führt uns, sobald man sich konsequent damit befasst, an diese Welt heran und verbindet uns mit ihr, mit dem, was unlebbar ist, wie mit dem, was sie an Schwachstellen, an Öffnungen bietet. In jedem Detail der Existenz geht es um die Lebensform als Ganze. Weil der Zweck jeder Kommune im Grunde die Welt ist, muss sie befürchten, sich vollständig von der Aufgabe, der Frage oder Situation, die ihrer Bildung voranging und die nur der *Anlass* für die Begegnung war, bestimmen zu lassen. In der Entfaltung einer Gemeinde ist somit eine heilsame Schwelle überschritten, wenn das Bedürfnis, zusammen zu sein, und die Stärke, die sich daraus ableitet, über die ursprünglichen Gründe ihrer Entstehung hinausgehen.

Wenn im Lauf der jüngsten Erhebungen neben der Verbreitung von Techniken des Aufstands und dem mittlerweile universellen Gebrauch von Gasmasken – diesem Symbol einer Epoche, die einem wortwörtlich den Atem verschlägt – aus der Straße auch nur eine Lehre gezogen werden kann, dann die einer Einweihung in die Freude, die jede politische Bildung aufwiegt. Selbst die Kotzbrocken aus Versailles mit ihren ausrasierten Nacken haben in den letzten Jahren Geschmack an wilden Demonstrationen und Keilereien mit den Bullen gefunden. Mit jeder Notlage, jedem Aufstand, jeder Besetzung ist mehr entstanden, als ursprünglich als Forderung, Strategie oder Hoffnung eingebracht wurde. Die Aktivisten, die auf den Taksim gezogen sind, um zu verhindern, dass 600 Bäume gefällt werden, haben am Ende etwas anderes zu verteidigen gefunden: den Platz selbst, als Matrix und Ausdruck einer endlich wiedergefundenen Stärke nach sechs Jahren der politischen Kastration und präventiven Zerschlagung jedes Anzeichens von kollektiver Organisation.

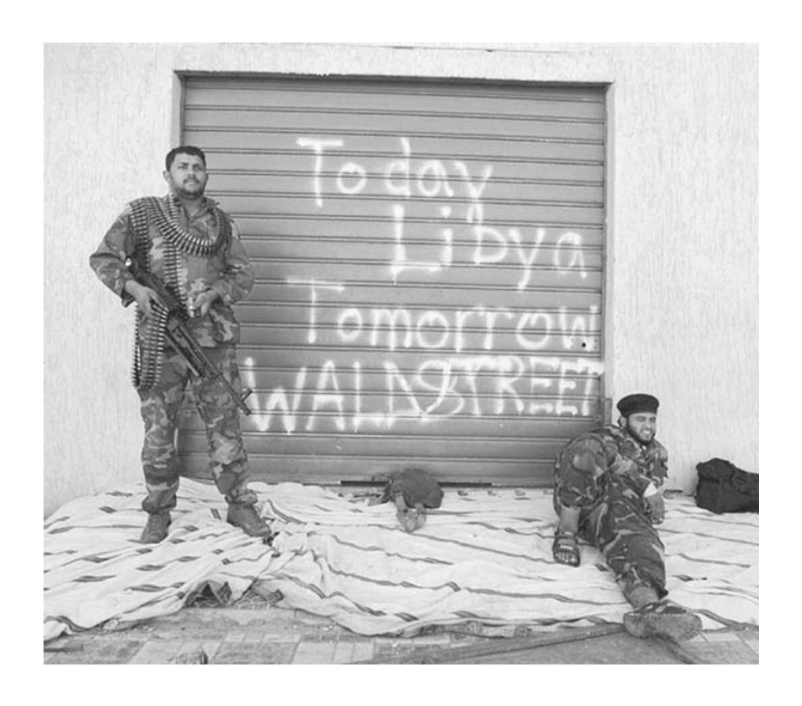
Die Besetzung des Tahrir-Platzes, der Puerta del Sol, manche amerikanische Besetzungen oder die vierzig unvergesslichen Tage der freien Republik

Maddalena im Susatal haben insofern etwas mit einer Kommune zu tun, als dabei erfahren werden konnte, dass man sich auf so vielen Ebenen organisieren kann, dass niemand einen vollständigen Überblick darüber haben kann. Was uns dabei berauscht hat, ist das Gefühl, Teil zu sein und die Erfahrung von einer unbestimmbaren, vorübergehend unverwundbaren gemeinsamen Stärke zu machen. Unverwundbar deshalb, weil uns die Freude, die jeden Augenblick, jede Geste, jede Begegnung mit einem Nimbus umgab, *nie* wieder genommen werden kann. Wer kocht für 1000 Menschen? Wer macht Radio? Wer schreibt Communiqués? Wer schießt mit Schleudern auf die Bullen? Wer baut ein Haus? Wer hackt Holz? Wer spricht gerade in der Versammlung? Man weiß es nicht, und es ist egal. All das ist ein *namenloses Wildes*, wie ein spanischer Bloom sagte, der diesen Begriff ohne es zu wissen den freigeistigen Häretikern des 14. Jahrhunderts entlehnte. Schon nur zu spüren, dass das, was man tut und lebt, Teil eines gemeinsamen Geistes, einer gemeinsamen Kraft, eines gemeinsamen Reichtums ist, erlaubt einem, mit der Wirtschaft, das heißt der Rechnung, der Messung, der Schätzung, mit dieser kläglichen Buchhaltermentalität Schluss zu machen, die überall, in der Liebe wie in den Werkstätten, ein Merkmal des Ressentiments ist. Ein Freund, der lange auf dem Syntagma Platz campiert hatte, wunderte sich über unsere Frage, wie die Griechen ihre Versorgung mit Lebensmitteln organisiert hätten, wenn die Bewegung das Parlament angezündet und die Wirtschaft des Landes dauerhaft gelähmt hätte. »Zehn Millionen Menschen haben sich noch nie aushungern lassen. Selbst wenn es hie und da einige kleine Scharmützel gegeben hätte, wären diese gegenüber der Unordnung, die sonst üblicherweise vorherrscht, unbedeutend gewesen.«

Für die *Situation*, mit der sich eine Gemeinde konfrontiert sieht, ist charakteristisch, dass man darin immer mehr findet, als man einbringt und sucht, sobald man sich ganz auf sie einlässt: Man findet darin überraschenderweise seine eigene Kraft, Ausdauer und einen Einfallsreichtum, den man zuvor nicht kannte, und das Glück, das darin besteht, strategisch und täglich eine Ausnahmesituation zu erleben. In diesem Sinn ist *die Kommune die Organisation der Fruchtbarkeit*. Sie bringt immer mehr hervor, als sie einfordert. Das macht die Umwälzung *irreversibel*, die die Massen erfasste, die auf alle Plätze und Boulevards Istanbuls geströmt waren. Massen, die wochenlang gezwungen waren, sich selbst um entscheidende Fragen von Versorgung, Bauen, Pflege, Bestattung und Bewaffnung zu kümmern, lernen nicht nur, sich zu organisieren, sondern auch, was wir großmehrheitlich nicht wussten: dass wir uns organisieren *können* und dass diese Stärke eine zutiefst fröhliche ist. Dass diese Fruchtbarkeit der Straße bei all den demokratischen Kommentatoren der »Wiedereroberung des öffentlichen Raums« unerwähnt blieb, beweist recht gut ihre Gefährlichkeit.

Die Erinnerung an diese Tage und Nächte lässt die geordnete Alltäglichkeit der Metropole noch unerträglicher erscheinen und entblößt ihre Nichtigkeit.

Today Libya, tomorrow Wall Street



Syrte, Oktober 2011

1. *Fünfzehn Jahre Geschichte*

2. *Sich der Anziehung des Lokalen entziehen*

3. *Eine Kraft organisieren, die keine Organisation ist*

4. *Auf die Stärke achten*

1. In Reaktion auf die Räumung von Maddalena strömten am 3. Juli 2011 Zehntausende in mehreren Demonstrationszügen auf die von Polizei und Armee besetzte Baustelle. Der Tag im Susatal artete in eine regelrechte Schlacht aus. Ein etwas unvorsichtiger Carabinieri wurde sogar von den Demonstranten in den *boschi*, den Wäldern, entwaffnet. Fast alle, vom Friseur bis zur Großmutter, waren mit Gasmasken ausgerüstet. Wer zu alt war, um sich außer Haus zu begeben, ermunterte uns von der Türschwelle aus mit einem »Ammazzateli!« – »Tötet sie!« Letztlich wurden die Besatzungskräfte nicht von ihrem Platz vertrieben. Am nächsten Tag wiederholten in ganz Italien die Zeitungen unisono die Lügen der Polizei: »Maalox und Ammoniak: Die Guerilla des Schwarzen Blocks« etc. Als Antwort auf diesen Propaganda-feldzug mittels Falschmeldungen wurde eine Pressekonferenz einberufen. Die Bewegung formulierte ihre Antwort folgenderweise: »Also gut, wenn der Angriff auf eine Baustelle ein Schwarzer Block ist, dann sind wir alle Schwarze Blöcke!« Fast auf den Tag genau zehn Jahre zuvor hatte die dienstfertige Presse für die Schlacht von Genua dieselbe Erklärung parat gehabt: Der Schwarze Block, eine Einheit unbestimmter Herkunft, habe die Demonstration erfolgreich infiltriert und ganz allein die Stadt verwüstet. In der öffentlichen Diskussion standen sich damals die Organisatoren der Demonstration, die die Meinung vertraten, der sogenannte Schwarze Block bestehe in Wirklichkeit aus Polizisten in Zivil, jenen gegenüber, die darin eher eine terroristische Organisation mit Sitz im Ausland sahen. Das Wenigste, was man sagen kann, ist, dass die Polizei ihrer Rhetorik treu geblieben ist, während die reale Bewegung seither eine Entwicklung durchgemacht hat.

Eine strategische Lesart der letzten fünfzehn Jahre geht aus Sicht unserer Partei unweigerlich von der Antiglobalisierungsbewegung aus, der letzten weltweit gegen das Kapital organisierten Offensive. Ob ihre Entstehung auf die Amsterdamer Demonstration gegen den Maastricht-Vertrag 1997, die Aufstände in Genf im Mai 1998 gegen die WTO, den Londoner Carnival Against Capital im Juni 1999 oder Seattle im November desselben Jahres datiert wird, spielt keine Rolle. Genauso unwichtig ist die Frage, ob die Bewegung den Höhepunkt von Genua überdauert hat oder nicht und ob sie 2007 in Heiligendamm oder im Juni 2010 in Toronto noch lebendig war. Sicher ist, dass Ende der 1990er Jahre weltweit eine Bewegung entstanden ist, die die Multis und globale Regierungsstellen (IWF, Weltbank, Europäische Union, G8, NATO usw.) gezielt ins Visier nahm. Die weltweite Konterrevolution, die den 11. September zum Vorwand genommen hat, versteht sich als politische Antwort auf die Antiglobalisierungsbewegung. Nach Genua musste die Spaltung, die selbst innerhalb der »westlichen Gesellschaften« sichtbar wurde, mit allen Mitteln zugedeckt werden. Im Herbst 2008 ging die »Krise« logisch vom Zentrum des kapitalistischen

Systems, dem bevorzugten Ziel der Kritik der »Antiglobalisierungsbewegung«, aus, vom Finanzsystem. Denn die Konterrevolution, so massiv sie auch sein mag, hat nur die Macht, die Widersprüche einzufrieren, nicht aber, sie abzuschaffen. Ebenso logisch kommt zu diesem Zeitpunkt wieder auf, was sieben Jahre lang brutal verdrängt worden ist: »Der Dezember 2008, das war Genua auf der Ebene eines ganzen Landes und einen Monat lang«, fasste es ein griechischer Genosse zusammen. Inzwischen waren die Widersprüche unter der Oberfläche reif geworden.

Historisch wird die Antiglobalisierungsbewegung als erster rührender und lächerlicher Anlauf des weltweiten Kleinbürgertums gegen das Kapital in Erinnerung bleiben. Als eine Vorahnung seiner bevorstehenden Proletarisierung. Nicht eines der historischen Ämter des Kleinbürgertums – Arzt, Journalist, Anwalt, Künstler oder Professor – ließ es sich entgehen, zu einer aktivistischen Variante überzugehen: Street Medics, alternative Reporter von Indymedia, Rechtsteams oder Spezialisten der solidarischen Wirtschaft. Die Vergänglichkeit der bis in die Unruhen ihrer Gegengipfel unbeständigen Antiglobalisierungsbewegung, die schon beim Anblick eines erhobenen Gummiknüppels auseinanderstiebt wie die Spatzen, hängt mit dem schwebenden Charakter der Kleinbourgeoisie als Nichtklasse im Dazwischen, mit ihrer historischen Unschlüssigkeit und politischen Nichtigkeit selbst zusammen. Die geringe Realität der einen erklärt den geringen Widerstand der anderen. Es musste nur der Winterwind der Gegenrevolution aufkommen, und die Bewegung rieb sich innerhalb kurzer Zeit auf.

Die Seele der Antiglobalisierungsbewegung war die Kritik am weltweiten Regierungsapparat, und man kann sagen, dass die »Krise« die Verwahrer dieser Kritik, die mehr oder weniger kämpferischen Aktivisten, enteignet hat. Was einst nur für die begrenzten Kreise politisierter Geschöpfe selbstverständlich war, liegt nun für alle offenkundig auf dem Tisch. Nie seit dem Herbst 2008 gab es einen so ausgeprägten und weit verbreiteten Sinn für die Zerstörung von Banken, aber genau deshalb machte es so wenig Sinn, dies in kleinen Gruppen von professionellen Aufständischen zu tun. Seit 2008 hat es den Anschein, als hätte sich die Antiglobalisierungsbewegung in der Realität aufgelöst. Sie ist verschwunden, *gerade weil sie sich realisiert hat*. Alles, was ihren Grundwortschatz bildete, ist in den öffentlichen Sprachgebrauch eingegangen: Wer zweifelt noch an der unverschämten »Diktatur der Finanzwelt«, der politischen Funktion der vom IWF befohlenen Umstrukturierungen, der »Plünderung der Umwelt« durch kapitalistische Habgier, der verrückten Arroganz der Atomlobby, dem Walten schamlosester Lüge, der unverhüllten Korruption der Herrschenden? Wer ist nicht baff über die einseitige Glorifizierung des Neoliberalismus als Mittel ge-

gen seinen eigenen Bankrott? Es gilt, sich daran zu erinnern, wie vor zehn Jahren Überzeugungen, die heute zum Gemeingut gehören, auf aktivistische Kreise beschränkt waren.

Die Antiglobalisierungsbewegung ließ »die Leute« sogar ihr Arsenal an ihren eigenen Praktiken plündern. Die Puerta del Sol hatte ihr *Legal Team*, ihr *Medical Team*, ihren Infopoint, ihre Hacktivisten und ihre Campingzelte wie gestern irgendein Gegengipfel, irgendein »No Border«-Camp. Was in das Zentrum der spanischen Hauptstadt getragen wurde, sind Versammlungsformen, eine Organisation in *Barrios* und Kommissionen, ja sogar lächerliche Codes an Gesten, die alle aus der Antiglobalisierungsbewegung stammen. Am 15. Juni 2011 versuchten die *Acampados* in den frühen Morgenstunden zu mehreren Tausend, das katalanische Parlament zu blockieren, um die Verabschiedung eines »Sparprogramms« zu verhindern – genauso wie man einige Jahre zuvor die IWF-Vertreter daran hinderte, das Konferenzzentrum zu erreichen. Der Book Block der britischen Studentenbewegung 2011 greift im Rahmen einer »sozialen Bewegung« eine Praxis der Tute Bianche an den Gegengipfeln wieder auf. In Nantes war am 22. Februar 2014 die aufständische Praxis, während der Demonstration maskiert in kleinen mobilen Gruppen Aktionen durchzuführen, so diffus, dass die Bezeichnung »Schwarzer Block« nur noch ein Versuch war, das Beispiellose mit dem bereits Bekannten in Beziehung zu setzen, sofern es nicht bloß die Worte des Innenministers waren. Wo die Polizei nur die Aktion »radikaler Gruppen« erkennt, ist unschwer ersichtlich, dass sie nur eine allgemeine Radikalisierung zu kaschieren versucht.

2. So ist unsere Partei überall, aber sie ist zum Stillstand gekommen. Denn mit dem Verschwinden der Antiglobalisierungsbewegung ist die Aussicht auf eine analog zum Kapital weltweite Bewegung, die dergestalt in der Lage wäre, ihm Widerstand zu leisten, ebenfalls abhanden gekommen. Die erste Frage, die sich uns stellt, ist daher: Wie wird aus einer Gesamtheit von situierter Stärke selbst eine weltweite Kraft? Wie wird aus einer Gesamtheit von Kommunen eine historische Partei? Man kann es auch anders sagen: An einem bestimmten Punkt galt es, aus dem Ritual der Gegengipfel mit ihren professionellen Aktivisten, ihren depressiven *Puppetmasters*, ihren vorhersehbaren Krawallen, ihrer Fülle an Slogans und ihrer Sinnleere auszubrechen, um an gelebte Territorien anzuknüpfen; man musste sich von der Abstraktion des Globalen losreißen. Wie reißt man sich nun von der *Anziehungskraft des Lokalen* los?

Traditionellerweise erwarten die Revolutionäre, dass sich ihre Partei dadurch vereinheitlicht, dass sie einen gemeinsamen Feind benennt. Das ist ihr unheilbares dialektisches Laster. »Nun, die dialektische Logik ist eine Logik, die widersprüchliche Begriffe im Element des Homogenen spielen lässt«, sagte

Foucault. »Ich schlage vielmehr vor, die Logik der Dialektik durch das zu ersetzen, was ich eine Logik der Strategie nenne. Eine Logik der Strategie macht nicht widersprüchliche Begriffe in einem homogenen Element geltend, das ihre Auflösung in eine Einheit verspricht. Die Logik der Strategie hat als Aufgabe festzustellen, welches die möglichen Verknüpfungen zwischen disparaten Begriffen sind, die disparat bleiben. Die Logik der Strategie ist die Logik der Verknüpfung des Heterogenen und nicht die Logik der Homogenisierung des Widersprüchlichen.«

Aus der Benennung des gemeinsamen Feindes wird keinerlei tatsächliche Verbindung zwischen den Kommunen, zwischen heterogenen, situierten Kräften hervorgehen. Wenn die Frage, ob der Feind die Entfremdung, die Ausbeutung, der Kapitalismus, der Sexismus, der Rassismus, die Zivilisation oder gleich das Existierende insgesamt ist, in den dreißig Jahren, in denen die Aktivisten bereits darüber diskutieren, noch nicht entschieden wurde, dann weil die Frage schlecht gestellt und im Grunde müßig ist. Der Feind ist einfach nichts, was man einmal benennt, wenn man sich von der Gesamtheit dieser Bestimmungen losgerissen und sich auf irgendeine politische oder philosophische Ebene begeben hat. Von einem solchen Losreißen ausgehend, sind alle Kühe grau und die Wirklichkeit erhält ihren Nimbus durch die Fremdheit selbst, die man sich auferlegt: Alles ist feindlich, kalt, gleichgültig. Der Aktivist kann dann gegen dieses oder jenes zu Felde ziehen, er wird immer gegen eine Form der Leere antreten, gegen eine Form *seiner eigenen Leere* – Ohnmacht und Windmühlen. Für jeden, der *von da ausgeht, wo er ist*, vom Milieu, in dem er verkehrt, vom Gebiet, in dem er wohnt, vom Unternehmen, in dem er arbeitet, tritt die Frontlinie von selbst in der Bewährungsprobe, *im Kontakt* hervor. Wer lässt sich für die Scheißkerle einspannen? Wer wagt nicht, sich zu engagieren? Wer geht Risiken für das ein, woran er glaubt? Bis wohin traut sich die gegnerische Partei zu gehen? Wo macht sie einen Rückzieher? Worauf stützt sie sich? Es ist keine einseitige Entscheidung, sondern die Erfahrung selbst, die von einer Situation zur anderen, von einer Begegnung zur anderen Antworten auf diese Fragen skizziert. Hier ist der Feind nicht mehr dieses Ektoplasma, das man schafft, indem man es benennt, der Feind ist, was als *gegeben* erscheint, was sich all jenen aufzwingt, die nicht davon abstrahiert haben, was sie sind und wo sie sind, um sich von dieser nüchternen Position aus auf das abstrakte Gebiet der Politik – diese Wüste – zu projizieren. Der Feind erscheint jedoch nur jenen als gegeben, die noch genug Leben in sich haben, um nicht instinktiv vor dem Konflikt zu fliehen.

Jede erklärte Kommune ruft um sich herum und manchmal sogar weit entfernt eine neue Geografie hervor. Dort, wo es nur ein gleichförmiges Ge-

biet gab, eine Ebene, auf der alles unterschiedslos in der Eintönigkeit der verallgemeinerten Gleichwertigkeit getauscht wurde, lässt sie aus der Erde eine Gebirgskette aufsteigen, ein ganzes untergliedertes Relief, Hügel, Gipfel, unerhörte Verbindungswege unter Befreundeten und unüberwindbare Steilwände zwischen Verfeindeten. Alles ist nicht mehr so einfach, oder auf andere Weise. Jede Gemeinde *schafft* ein politisches Territorium, das sich ausweitet und mit zunehmender Größe verzweigt. In dieser Bewegung zieht sie die Pfade, die zu anderen Gemeinden führen, spinnt die Fäden und webt die Bande, die unsere Partei ausmachen. Unsere Kraft werden wir nicht daraus beziehen, den Feind zu benennen, sondern aus dem Bemühen, uns in die Geografie des anderen zu begeben.

Wir sind die Waisenkinder einer Zeit, in der die Welt sich fälschlicherweise in Handlanger und Feinde des kapitalistischen Blocks teilte. Mit dem Zusammenbruch der sowjetischen Illusion ist jedes einfache geopolitische Interpretationsraster verloren gegangen. Keine Ideologie erlaubt auch nur *ansatzweise*, Freund von Feind zu unterscheiden – wie verzweifelt der Versuch von manchen auch ist, erneut ein beruhigendes Deutungsraster herzustellen, in dem Iran, China, Venezuela oder Baschar al-Assad die Helden im Kampf gegen den Imperialismus abgeben. Wer könnte schon *von hier aus* die genaue Natur des libyschen Aufstands benennen? Wer kann in der Besatzung des Taksim unterscheiden, was auf den alten Kemalismus und was auf das Streben nach einer ganz neuen Welt zurückgeht? Und Maidan? Wie steht es mit Maidan? Man muss es sich anschauen gehen. Man muss die Begegnung suchen. Und in der Komplexität der Bewegungen die gemeinsamen Freunde, die möglichen Bündnisse, die nötigen Konflikte erkennen. Einer Logik der Strategie und nicht einer der Dialektik folgen.

»Wir müssen von Anfang an zentralistischer sein als die Zentralisten«, schrieb Genosse Deleuze vor vierzig Jahren. »Ganz offensichtlich kann sich eine revolutionäre Maschine nicht auf lokale und punktuelle Kämpfe beschränken: hyper-wunschbezogen und hyper-zentralisiert – sie muss alles zugleich sein. Das Problem ist also das einer Unifizierung, die transversal vorgehen muss, durch die Vielfalt hindurch, aber nicht vertikal und ohne die dem Wunsch eigene Vielfalt zu zermalmen.« Nachdem Verbindungen zwischen uns bestehen, ist die Streuung, die versprengte Kartografie unserer Partei keine Schwäche, sondern im Gegenteil eine Art, den feindlichen Kräften jede entscheidende Zielscheibe vorzuenthalten. Wie sagte ein Kairoer Freund im Sommer 2010: »Ich glaube, was die Ereignisse in Ägypten bislang gerettet hat, ist die Tatsache, dass es in dieser Revolution keinen Führer gibt. Das bringt die Polizei, den Staat und die Regierung vielleicht am meisten aus der Fassung. Es gibt keinen Kopf, den sie

abschneiden können, damit das aufhört. Wie ein Virus, das ständig mutiert, um am Leben zu bleiben, ist es diese unsere Art, eine völlig flache, organische, diffuse Volksorganisation ohne Hierarchie beizubehalten.« Was sich nicht als ein Staat, als eine Organisation strukturiert, muss im Übrigen notgedrungen zerstreut und fragmentiert sein und findet in seinem Wesen als Konstellation selbst die Triebkraft, um sich auszubreiten. Unsere Aufgabe ist es, die Begegnung, die Zirkulation, das Verständnis und die Verschwörung zwischen den lokalen Konsistenzen zu organisieren. Die revolutionäre Aufgabe ist teilweise eine Übersetzungsaufgabe geworden. Es gibt kein Esperanto des Aufstands. Nicht die Aufständischen müssen lernen, anarchistisch zu sprechen, sondern die Anarchisten müssen sprachenkundig werden.

3. Die nächste Schwierigkeit, die sich uns stellt, ist folgende: Wie eine Kraft organisieren, die keine Organisation ist? Auch hier muss die Frage, nachdem man sich seit einem Jahrhundert zum Thema »Spontaneität oder Organisation« streitet, schlecht gestellt sein, wenn nie eine gültige Antwort gefunden wurde. Dieses Scheinproblem beruht auf einer Blindheit, einer Unfähigkeit, die Organisationsformen wahrzunehmen, die alles sogenannt »Spontane« unterschwellig birgt. Jedes Leben und erst recht jedes gemeinsame Leben sondert von selbst Arten des Daseins, des Sprechens, des Produzierens, des Liebens, des Kämpfens ab, also Regelmäßigkeiten, Gewohnheiten und Sprache – Formen. Nur haben wir gelernt, in dem, was lebt, keine Formen zu sehen. Eine Form ist für uns eine Statue, eine Struktur oder ein Skelett, aber auf keinen Fall ein Wesen, das sich bewegt, isst, tanzt, singt und aufrührerisch ist. Die wahren Formen sind dem Leben immanent und nur in der Bewegung erfassbar. Ein ägyptischer Genosse erzählte uns: »Nie war Kairo so lebendig wie während des ersten Tahrir-Platzes. Da nichts mehr funktionierte, trug jeder Sorge für das, was ihn umgab. Die Leute nahmen sich der Abfälle an, reinigten selbst den Gehsteig und strichen ihn manchmal neu, zeichneten Fresken auf die Mauern, kümmerten sich umeinander. Sogar der Verkehr war auf wundersame Weise flüssig geworden, seit es keine Verkehrspolizisten mehr gab. Wir waren uns plötzlich der Tatsache bewusst geworden, dass wir der einfachsten Gesten enteignet worden waren, jener Gesten, die ausschlaggebend dafür sind, dass die Stadt uns gehört und wir ihr angehören. Am Tahrir-Platz trafen Menschen ein und fragten spontan, wo sie helfen konnten, gingen in die Küche, trugen die Verletzten auf Bahren weg, bereiteten Transparente, Schilder, Steinschleudern vor, diskutierten, dachten sich Lieder aus. Wir merkten, dass die staatliche Organisation in Wirklichkeit maximale Desorganisation war, da sie auf der Negation der menschlichen Fähigkeit beruhte, sich zu organisieren. Auf dem Tahrir-Platz erteilte niemand Befehle. Wenn sich irgendwer in den Kopf gesetzt hätte, all das zu organisie-

ren, wäre es natürlich sofort in Chaos ausgeartet.« Man erinnert sich an den berühmten Brief Courbets während der Kommune: »Paris ist das wahre Paradies: keine Polizei, keine Dummheiten, keine Ausschreitungen irgendwelcher Art, kein Streit. Paris bewegt sich ganz von allein wie auf Rädchen, es müsste immer so bleiben können. In einem Wort, es ist ein wahres Entzücken.« Von den Kollektivierungen in Aragon 1936 zu den Besetzungen der Plätze in den vergangenen Jahren zieht sich konstant ein und dasselbe Entzücken durch die Geschichte: Der Krieg aller gegen alle ist nicht das, was folgt, wenn der Staat nicht mehr da ist, sondern das, was er geschickt organisiert, solange es ihn gibt.

Die Formen zu erkennen, die das Leben spontan hervorbringt, bedeutet aber noch nicht, dass man es irgendeiner Spontaneität überlassen könnte, diese Formen zu bewahren, wachsen zu lassen und die nötigen Umwandlungen vorzunehmen. Vielmehr ist ständige Aufmerksamkeit und Disziplin erforderlich. Nicht die reaktive, kybernetische, momentane Aufmerksamkeit, wie sie Aktivisten und die Avantgarde des Managements auszeichnet, die nur auf Netzwerke, Flüssigkeit, Feedback und Horizontalität schwört und von außen her verwaltet, ohne irgendetwas zu verstehen. Nicht die äußerliche, dumpf militärische Disziplin der alten Organisationen, die aus der Arbeiterbewegung hervorgegangen und übrigens fast überall Anhängsel des Staates geworden sind. Die Aufmerksamkeit und die Disziplin, von der wir sprechen, gelten der Stärke, ihrem Zustand und ihrer Zunahme. Sie spähen nach den Anzeichen für das, was sie beeinträchtigt, und erahnen, was sie wachsen lässt. Sie verwechseln nie, was auf Seinlassen und was auf Gehenlassen beruht – dieser Wunde der Kommunen. Sie achten darauf, dass man nicht unter dem Vorwand, alles zu teilen, alles vermischt. Sie sind nicht das Vorrecht einiger weniger, sondern die Berechtigung aller zur Initiative. Sie sind gleichzeitig Bedingung und Zweck des wirklichen Teilens und das Faustpfand für Genauigkeit. Sie sind unser Bollwerk gegen die Tyrannei des Informellen. Sie sind genau das Gefüge unserer Partei. In vierzig Jahren neoliberaler Konterrevolution ist gerade diese Verbindung zwischen Disziplin und Freude verloren gegangen. Gegenwärtig entdeckt man erneut, dass der Zweck wahrer Disziplin nicht die äußerlichen Zeichen von Organisation sind, sondern die innere Entfaltung der Stärke.

4. Der revolutionären Tradition haftet der Voluntarismus wie ein Geburtsfehler an. Auf das Morgen orientiert zu leben, auf den Sieg hinzusteuern, ist eine der wenigen Arten, eine Gegenwart auszuhalten, deren Grauenhaftigkeit man sich nicht verschließt. Die andere Option – die schlimmste und banalste – ist der Zynismus. Eine revolutionäre Kraft unserer Zeit wird eher darauf achten, geduldig ihre Stärke auszubauen. Da diese Frage lange vom obsoleten Thema der Machtübernahme verdrängt wurde, sind wir relativ unbedarft, so-

bald man sie anpacken muss. Es fehlt nie an Bürokraten, die genau wissen, was sie mit der Stärke unserer Bewegungen anfangen, das heißt, wie sie daraus ein *Mittel*, ein Mittel zu *ihrem Zweck* machen wollen. Doch über die Stärke an sich machen wir uns üblicherweise keine Sorgen. Wir spüren, dass es sie gibt, wir nehmen ihre Fluktuationen wahr, aber wir behandeln sie mit derselben Gelassenheit, die wir all dem entgegenbringen, was mit dem »Existenziellen« zu tun hat. Ein gewisser Analphabetismus in dieser Sache ist der unguten Struktur der radikalen Milieus nicht fremd. Jedes Kleingrüppchenprojekt glaubt angesichts seines Engagements im pathetischen Kampf um winzige Anteile am Politmarkt dummerweise, dass es gestärkt hervorgehen wird, wenn es seine Rivalen durch Diffamierung schwächt. Das ist ein Irrtum: Man gewinnt an Stärke durch die Bekämpfung eines Feindes, nicht durch dessen Erniedrigung. Selbst der Menschenfresser ist besser: Wenn er seinen Feind isst, dann weil er ihn ausreichend schätzt, um sich von seiner Stärke ernähren zu wollen.

Da man in diesem Punkt nicht aus der revolutionären Tradition schöpfen kann, kann man sich hier auf die vergleichende Mythologie stützen. Bekanntlich kam Dumézil in einer Studie über indoeuropäische Mythologien auf seine berühmte Dreigliederung: »Durch Priester, Krieger und Produzenten ordnen sich die hierarchisierten ›Funktionen‹ der magischen und rechtlichen Souveränität, der körperlichen, in erster Linie kriegerischen Kraft und der ruhigen, fruchtbaren Fülle an.« Lassen wir die Hierarchie zwischen diesen »Funktionen« beiseite und sprechen eher von Dimensionen. Wir würden sagen: Jede Stärke hat drei Dimensionen, den Geist, die Kraft und den Reichtum. Die Bedingung für ihr Wachstum ist, sie alle drei zusammenzuhalten. Als historische Stärke ist die revolutionäre Bewegung diese Entfaltung eines spirituellen Ausdrucks – ob dieser eine theoretische, literarische, künstlerische oder metaphysische Form annimmt –, einer kriegerischen Fähigkeit – ob diese auf Angriff oder Selbstverteidigung orientiert ist – und einer Fülle materieller Mittel und Orte. Diese drei Dimensionen sind in Zeit und Raum unterschiedlich zusammengesetzt und bringen jedes Mal einzigartige Formen, Träume, Kräfte und Geschichten hervor. Doch jedes Mal, wenn eine dieser Dimensionen den Kontakt zu den anderen verloren hat, um sich zu verselbstständigen, ist die Bewegung degeneriert. Sie ist zur bewaffneten Avantgarde, zur Sekte von Theoretikern oder zum alternativen Unternehmen degeneriert. Die Roten Brigaden, die Situationisten und die Nachtlokale – Verzeihung, die »Kulturzentren« – der *Desobedientes* als Musterbeispiele des Scheiterns in Sachen Revolution. Auf die Zunahme der Stärke zu achten, erfordert von jeder revolutionären Kraft, dass sie gleichzeitig auf jeder dieser Ebenen vorankommt. In offensiver Hinsicht gehemmt zu bleiben, bedeutet auf Dauer, keine weitblickenden Ideen zu haben und die Fülle an Mit-

teln langweilig werden zu lassen. Sich nicht mehr theoretisch weiterzubewegen, garantiert, dass man von den Bewegungen des Kapitals überrascht wird und die Fähigkeit verliert, an unseren Orten das Leben zu denken. Den eigenhändigen Aufbau von Welten aufzugeben, bedeutet, sich einem Dasein als Schreckgespenst zu weihen.

»Was ist Glück? Das Gefühl, dass die Stärke *zunimmt* – dass gerade ein Hindernis überwunden wird«, schrieb ein Freund.

Revolutionär zu werden, bedeutet, ein schwieriges, aber unmittelbares Glück zu ergreifen.

Gerne hätten wir uns kurz gefasst. Auf Genealogien, Etymologien, Zitate verzichtet. Dass ein Gedicht, ein Lied genügen.

Gerne hätten wir gesehen, dass es reicht, »Revolution« auf eine Mauer zu schreiben, damit die Straße Feuer fängt.

Doch es war nötig, die Gegenwart zu entwirren und stellenweise mit jahrtausendealten Verlogenheiten aufzuräumen.

Es ging um den Versuch, sieben Jahre historischer Erschütterungen zu verarbeiten. Und eine Welt zu durchschauen, in der aus einem Stumpf von Irrtum die Konfusion sprießt.

Wir haben uns die Zeit genommen zu schreiben, in der Hoffnung, dass andere sich die Zeit zum Lesen nehmen werden.

Schreiben ist eine Eitelkeit, wenn es nicht für den Freund ist. Auch für den Freund, den man noch nicht kennt.

In den kommenden Jahren werden wir überall dort sein, wo es brennt.

Während der Verschnaufpausen ist es nicht schwer, uns zu finden.

Wir werden das hier begonnene Unterfangen einer Klärung weiterführen.

Es wird Zeiten und Orte geben, wo wir unsere Kräfte gegen logische Ziele bündeln werden.

Es wird Zeiten und Orte geben, um uns zu treffen und zu diskutieren.

Wir wissen nicht, ob der Aufstand einem heldenhaften Sturmangriff gleichen oder ob er in eine weltweite Tränenkrise münden wird – ein heftiger Gefühlsausbruch nach Jahrzehnten der Betäubung, des Elends, der Dummheit.

Nichts garantiert, dass nicht die faschistische Option der Revolution vorgezogen werden wird.

Wir werden tun, was es zu tun gilt.

Denken, angreifen, aufbauen – so ist die fabelhafte Leitlinie.

Dieser Text ist der Anfang eines Plans.

Bis sehr bald,

Unsichtbares Komitee
Oktober 2014


ILL WILL EDITIONS • ill-will-editions.tumblr.com